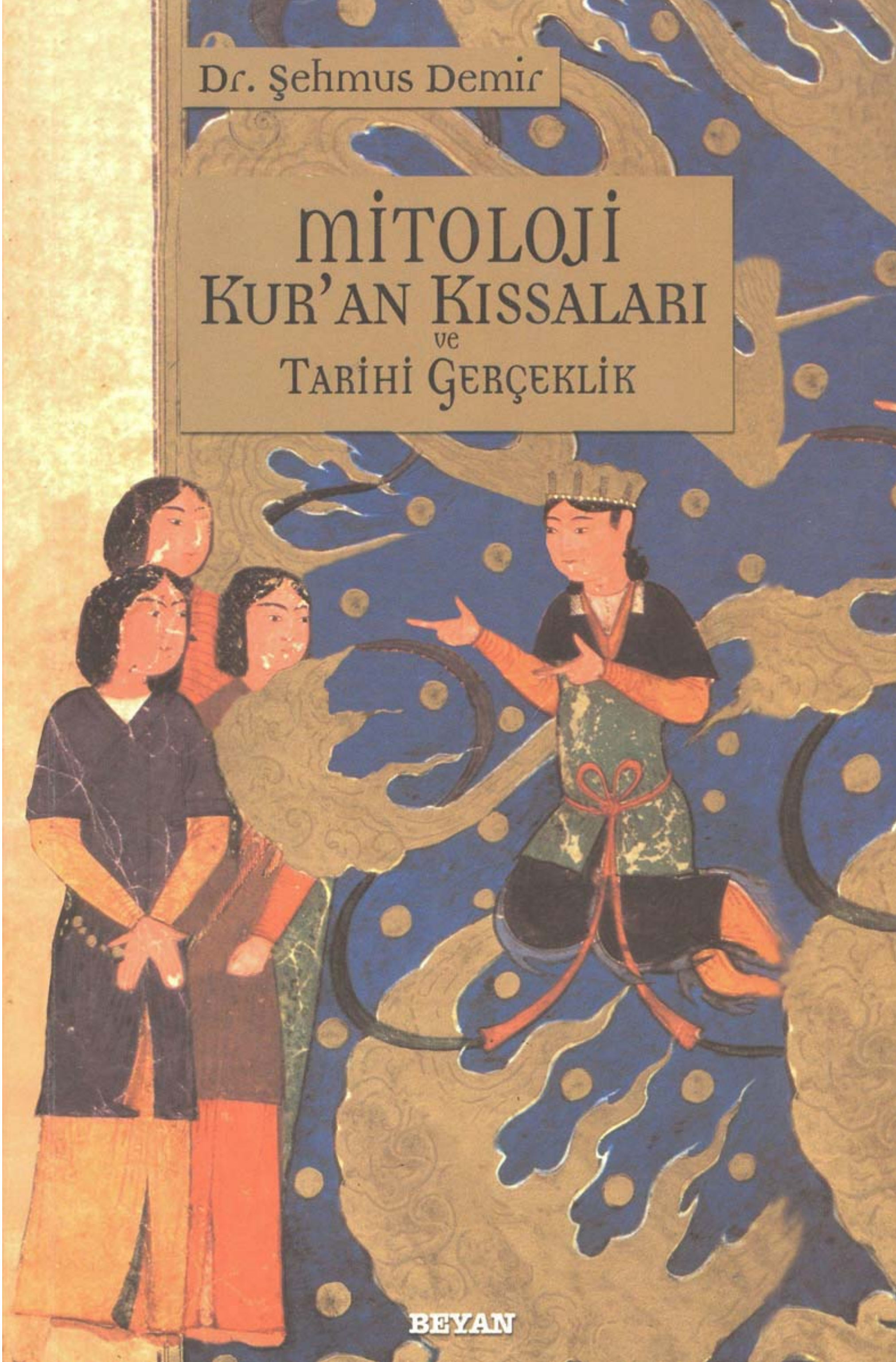

Dr. Şehmus Demir
MİTOLOJİ
KUR'AN KISSALARI
ve
TARİHİ GERÇEKLİK
BEYAN

Bu çalışmadaki hedefimiz, Kur'an kıssaları bağlamında gündeme getirilen ve kıssaların tarihi gerçekliğini sorgulayan, bunlardan bir kısmının mitolojik bir yapıya sahip olduğunu ifade eden yaklaşımın, Batı'da kutsal metin kritisizmiyle gündeme gelen ve daha sonra Kitab-ı Mukaddes'in mitolojik unsurlardan arındırılması çabasıyla devam eden süreçle bir bağlantısının bulunup bulunmadığını tespit etmeye çalışmaktır.



ISBN 975-473-306-6



internetten sipariş için
www.kitapyurdu.com

Şehmus Demir, 1971'de Batman'da doğdu. İlk ve orta öğrenimini Batman'da tamamladıktan sonra, 1989 yılında Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne başladı; 1993'te mezun oldu. 1995 yılında *"Kur'an'ın Dünya Hayatına Bakışı ve Dünya Ahiret Münasebeti"* konulu teziyle yüksek lisansını bitirerek aynı yıl doktoraya başladı. *'Kur'an'ın Yeniden Yorumlanması Düşüncesinin Batıyla Münasebet Bağlamında Ele Alınışı'* adlı çalışmasıyla doktorasını bitirdi. Yazarın 2002'de İnsan Yayınları'ndan çıkan *"Kur'an'ın Yeniden Yorumlanması"* adlı kitabı ve çeşitli dergilerde yayınlanmış makaleleri bulunmaktadır.

Mitoloji Kur'an Kıssaları ve Târihî Gerçeklik Beyan Yayınları'nın 363. kitabı olarak yayına hazırlandı; dizgi ve sayfa düzeni Hasan Demir (621 15 16), kapak Yazıevi (517 82 64), baskı ve cilt Umut Matbaacılık (637 09 34) tarafından gerçekleştirildi ve Ağustos 2003'de İstanbul'da yayımlandı.

ISBN 975-473-306-6

BEYAN YAYINLARI Ankara Cad. 49 • 34410 Cağaloğlu-İstanbul
Tel: +90.212. 512 76 97 - 526 50 10

Dr. Şehmus Demir

Mitoloji
Kur'an Kıssaları ve
Târihî Gerçeklik

BEYAN

İçindekiler

Önsöz

Kur'an-ı Kerim'in önemli bir bölümünün kıssalardan oluştuğu bir gerçektir. Hak – batıl mücadelesinin en çarpıcı örneklerinin yer aldığı kıssalar, insana bir tarih perspektifi kazandırmakta ve ne tür bir davranış sergilemesi halinde nasıl bir sonuçla karşılaşacağı konusunda önemli ipuçları sunmaktadır. Kıssalar, insanın insanla ve Allah'la olan diyalogunun nasıl bir çerçeve içerisinde gerçekleşmesi gerektiği konusunda örnekler vererek, önemli bilgiler takdim etmektedir. Bu nedenle kıssaların büyük bir öneme sahip olduğunu ifade etmek gerekmektedir.

Kur'an kıssaları ile ilgili müstakil eserler halinde veya tefsir kitaplarının içerisinde, büyük oranda bir yayının varlığından söz etmek mümkündür. Ancak şunu ifade etmek gerekir ki, kıssalarla ilgili yapılan çalışmalar, kıssaların Kur'an'daki oranı ile orantılı olmaktan uzaktır. Başka bir ifadeyle, bu çalışmaların yeterli ölçüde olduğunu ifade etmek mümkün görünmemektedir.

Modern dönemle birlikte, kıssalara yaklaşımda farklı bir bakış açısını yakalama çabası içerisinde olan çeşitli ilim adamları olmuştur. Sözgelimi, Mısır'da Muhammed Abduh, Hindistan'da S. Ahmed Han ve bu farklı bakış açısını belirli bir sisteme oturtmaya çalışıp bu alanda müstakil bir eser yazan

Muhammed Ahmed Halefullah'ı bariz şekilde ön plana çıkanlar olarak değerlendirmek mümkündür. Bu ilim adamlarının ortak noktası, kıssalara yaklaşımda tarihi boyutu arkaplana atmaya çalışmak, başka bir ifadeyle Kur'an'ın amacının tarih bilgisi vermek olmadığını her fırsatta dile getirmek ve çeşitli kıssaların tarihi gerçekliğinin bulunmadığını belirtmektir.

Kur'an'ın mitolojik unsurlar içerdiğini mit / usture ifadesini kullanarak dile getiren ilk şahıs, Halefullah olmuştur. Aralarındaki farklılıklarla birlikte, benzer bir yaklaşımı sergilemelerine rağmen, Abduh ve Ahmed Han ise bu ifadeyi kullanmamışlardır. Bu nedenle kıssalar bağlamında özellikle üzerinde duracağımız şahıs, Halefullah olacaktır.

Batı'da özellikle 18. yüzyıldan itibaren kutsal metin kritisizmi ifadesi kullanılmaya başlanmış ve bu alanda çeşitli çabalar kaydedilmiştir. Ancak Kitab-ı Mukaddes'in mitolojik unsurlardan arındırılması konusunu mitoloji ifadesini kullanarak ilk gündeme getiren Bultmann olmuştur. Her ne kadar kutsal metin kritisizminin gündeme getirildiği ve bu alanda çeşitli yayınların yazıldığı dönemlerde *'mitolojik unsurlardan arındırma'* (demitolojizasyon) ifadesi kullanılmasa da, sonuçta Bultmann'ın yaptığının, kritisizm çabalarının aynı çerçevede ve aynı amacı güden yapıda bir devamı olduğunu ifade etmek mümkündür.

Bu çalışmadaki hedefimiz, Kur'an kıssaları bağlamında gündeme getirilen ve kıssaların tarihi gerçekliğini sorgulayan, bunlardan bir kısmının mitolojik bir yapıya sahip olduğunu ifade eden yaklaşımın, Batı'da kutsal metin kritisizmiyle gündeme gelen ve daha sonra Kitab-ı Mukaddes'in mitolojik unsurlardan arındırılması çabasıyla devam eden süreçle bir bağlantısının bulunup bulunmadığını tespit etmeye çalışmaktır.

Bu çerçevede, birinci bölümde mitoloji ifadesinin anlamını ve tarihteki izdüşümlerini, Kitab-ı Mukaddes'in yapısını ve Kitab-ı Mukaddes'in mitolojik unsurlardan arındırılması çabalarını incelemeye çalışacağız.

İkinci bölümde ise, Kur'an kıssalarının tarihi gerçekliğini sorgulayanların görüşlerine mümkün olduğu ölçüde yer vermeye çalışıp, bu görüşleri değerlendirmeye gayret göstereceğiz.

Hemen belirtmeliyiz ki, Kitab-ı Mukaddes kıssaları ile Kur'an kıssalarının bir karşılaştırmasını yapmak, kıssaların tarihi gerçekliğinin olmayabileceğini savunanların tek tek kıssalarla ilgili ne söylediklerini ele almak veya Kur'an'daki kıssaların detaylı bir anlatımını sunmak çalışmamızın sınırlarını fazlasıyla zorlayacaktır. Bu nedenle, konunun anlaşılmasını sağlayacak düzeyde sınırlı ölçüde şahıs ve örnekler üzerinde duracağımızı burada ifade etmek gerekmektedir.

Son olarak, çalışmanın vücuda gelmesinde değerli katkılarını esirgemeyen Hocalarım Prof. Dr. Lütfullah Cebeci'ye, Prof. Dr. Sadık Kılıç'a, Prof. Dr. Şükrü Arslan'a ve basımı gerçekleştiren Beyan'ın kıymetli yönetici ve çalışanlarına teşekkür borçlu olduğumu ifade etmek isterim.

Muvaffakiyet Allah'tandır.

Şehmus Demir

Birinci Bölüm

Mitoloji ve Kitab-ı Mukaddes'in Mitolojik Unsurlardan Arındırılması Çabası

Ortaçağ sonrası dönemde Batı'da birçok alanda meydana gelen gelişmelere paralel bir tarzda, Kitab-ı Mukaddes yorumu alanında da yeni yöntem arayışları ve bununla ilgili çabalar gündeme gelmiştir. Bu çabaların yoğun bir tarzda sürmesi, 18. yüzyılda Kitab-ı Mukaddes kritisizmini ve sonrasında bunun devamı niteliğinde olan Kitab-ı Mukaddes'in mitolojik unsurlardan arındırılması düşüncesini meydana getirmiştir. Şunu belirtmek gerekir ki, Rönesans ve Reform sonrası Batı'da yaşanan gelişmelerin neredeyse tümü, etki veya tepki olarak birbiriyle sıkı bir ilişki içerisindedir.

Konumuzu ilgilendiren yönüyle, Kitab-ı Mukaddes'in mitolojik unsurlardan arındırılması çabalarına yer vermeden önce, mitolojinin anlam alanını, Kitab-ı Mukaddes'in konumunu ve bu ikisi arasındaki ilişkiyi tespit etmek gerekmektedir.

I. Mitolojinin Anlam Alanı ve Tarihi Arkaplanı

Yunanca kökenli bir ifade olan *'Mitoloji'*,[1] *'mit (/mythos)'*

1 Borgeaud, Philippe, *Karşılaşma Karşılaştırma -Dinler Tarihi Araştırmaları-*, çev. Mehmet Emin Özcan, Dost Kitabevi Yay., Ankara 1999, s. 104; Tillich, Paul, *İmanın Dinamikleri*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2000, s. 50; Bolle, Kees W., *"Myth"*, The Encyclopedia of Religion, ed. Mircea Eliade, Macmillan Publishing Company, New York 1987, X, 261.

kelimesine, söz anlamına gelen *'logos'* ifadesinin eklenmesiyle türetilmiştir.[2] Kelime anlamı itibariyle *'mit bilimi'*[3] olarak çevirebileceğimiz mitoloji ifadesinde önem arzeden husus, *'mit'* ifadesinin ne anlama geldiğidir. Erken ilkçağda masal anlatmak, sözlü gelenekle dilden dile aktarılan efsanelerin ozanlarca sürdürülmesi gibi anlamlara gelen *'mythologein'* diye bir fiilin varlığından söz edilir. Bu fiilden türeyen *'mythologia'* kavramı da aynı anlama göndermede bulunur. *'Mythologia'* ifadesi, hem masal ve efsanelerin bir araya getirildiği kitap, hem de ilkçağın sonlarında mythos yazarı denilen derleyiciler anlamına gelen *'mythographos'* ların yaptığı iş için kullanılır.

Mythos, tarih içerisinde Yunan düşüncesiyle özdeşleşmiş gibidir. Yunan *mythos*'unun yazıya geçirilmesi, Homeros ve Hesiodos'la başlar.[4] Homeros'la Hesiodos'un birbirini tutmaz bir şekilde ortaya koydukları tanrı soylarına ve efsanelerine eklemelerde bulunulur, katkılar yapılır. Bu şekilde yazın türlerinin çoğalmasıyla mythoslar da yeni anlatım ve yorumlarla zenginleştirilmiş olur.[5]

Mit'in farklı bakış açılarına göre yorumlanabilen karmaşık bir kültürel olgu olması nedeniyle, üzerinde bilim adamlarının uzlaşı sağlayacağı bir tanımından söz etmek mümkün görünmemektedir. Ancak mitle uğraşan hemen herkesin ka-

2 Can, Şefik, *Klasik Yunan Mitolojisi*, İnkılap Kitabevi, İstanbul 1994, s. 1.

3 Seyidoğlu, Bilge, *Mitoloji ÜzerineAraştırmalar -Metinler ve Tahliller-*, Atatürk Ü. Fen Edebiyat Fak.Yay., Erzurum 1992, s. 4; Bolle, X,261.

4 Eliade, Mircae, *Mitlerin Özellikleri*, çev. Sema Rifat, Simavi Yay., İstanbul 1993, s. 146; Dilthey, Wilhelm, *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, çev. Doğan Özlem, Paradigma Yay., İstanbul 1999, s. 94; Erhat, Azra, *Mitoloji Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1984, s. 6; Slok, J, *"Myth and Mythology"* mad., New Catholic Encyclopedia, The Catholic University of America, Washington 1981, X, 185-186.

5 Erhat, s. 7.

bul edebileceği gibi, mitin ön plana çıkan temel özelliği, kutsala atıfta bulunmasıdır. Başka bir ifadeyle, kutsal bir öyküyü anlatmasıdır. Bu çerçevede mit, evrenin bütününün veya parçalarının yaratılma sürecini anlatır. Açık bir ifadeyle belirtmek gerekirse, mit, bir yaratılış öyküsüdür. Bu öykülerde, bir şeyin nasıl var olduğu anlatılır. Bu oluşumu veya yaratılışı gerçekleştirenler ise, doğaüstü varlıklardır.[6]

Mitlerin nasıl doğduğu ise, tarih boyunca sürekli tartışma konusu olmuştur. Mitlerin doğuşu ile ilgili görüş belirten ilim adamlarından bilinen ilk kişi, milattan dörtyüz yıl önce yaşamış olan Yunan filozofu Evhemeros'tur. Evhemeros, halk tarafından uydurulmuş olan mitlerin gerçeklik boyutunun bulunduğuna inanmaktaydı. Ona göre, mitlerde söz konusu edilen Tanrılarda, önceki dönemlerde yaşamış önde gelen şahsiyetlerin faziletlerinin veya kötülüklerinin bir yansıması bulunmakta idi. Bu da, mitlerdeki Tanrıların, halkın hayranlık duyarak tanrılaştırdıkları birer şahsiyet olarak kabul edilmesi anlamına geliyordu.[7] Bu görüş, ilk Hristiyanlarca da kabul edildi ve Hristiyanlığın yayılması sürecinde bir argüman olarak kullanıldı. Bu yolla, puta veya çeşitli tanrılara tapanların, tapındıkları tanrıların birer insan oldukları, tapınılmaya değer

6 Jaspers, Karl "*Myth and Religion*", Karl Jaspers – Rudolf Bultmann, *Myth and Christianity –An inquiry into the Possibility of Religion Without Myth*, The Noonday Press, New York 1958 içinde, s. 16; Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, s. 12-13; Seyidoğlu, s. 5; Turner, Victor W., "*Myth and Symbol*", International Encyclopedia of the Social Sciences, ed. David L. Sills, The Macmillan Company, America 1968, X,578; Bolle, X,264; Slok, X, 185.

7 Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, s. 146; Can, s. 2; Bolle, X, 268; Graeve, F. De, "*Myth, Literary*", New Catholic Encyclopedia, The Catholic University of America, Washington 1981, X, 182.

varlıklar olmadıkları ifade edildi.[8]

İlkçağ filozoflarından Sofistler ve Neoplatoncular, mitleri birer allegori (/mecaz) örneği olarak kabul edip, ahlaki ve ruhi gerçeği sembolize ettiklerini,[9] bu nedenle de literal anlamlarıyla anlaşılmalarının yanlış olacağını ifade ettiler. Plato ve Epikürcüler ise, mitlerin kaynağında tarihi gerçeklerin halktan saklanmasının bulunduğunu, mitlere bu nedenle başvurulduğunu[10] ve bu özelliğin mitlerin kaynağını oluşturduğunu düşünerek, mitlerin reddedilmesinin uygun olacağı görüşünü benimsediler. Milattan sonra üçüncü yüzyılda gelen Plotinos ile Porphyrios ise, mitlerin, felsefi düşünceler, gelenekler ve dini amaçları yansıtan birer sembol olduklarını düşündüler.

17 yüzyıldaki bazı bilginlerin düşüncesine göre mitler, dini geleneklerin şekil değiştirmiş halidir.[11] Aydınlanma döneminin Fransız rasyonalistleri ise, mitleri hurafe ile eşdeğer kabul edip reddettiler.[12] Bu düşüncenin devam ettiği süreç içerisinde, onsekizinci yüzyılın sonları ile ondokuzuncu yüzyılın başlarında, rasyonalist yaklaşıma bir tepki olarak ortaya çıkan Romantiklerin yaklaşımı rasyonalistlerinkinden farklı oldu. Romantikler, mitlerde dini unsurların bulunduğunu savundular. Sözgelimi W.J. Schelling (1775-1854), mitlerin

8 Can, s. 2.

9 Bratton, Fred Gladstone, *Yakın Doğu Mitolojisi*, çev. Nejat Muallimoğlu, IFAV Yay., İstanbul 1995, s. 21; Graeve, X, 182; Ayrıca bk. Turner, Wıctor W., X, 577-578.

10 Bratton, s. 21; Graeve, X, 182; Bolle, X, 268.

11 Can, s.2; Slok, X, 188.

12 Bratton, s. 22; Kılıç, Sadık, *Mitoloji Kitab-ı Mukaddes ve Kur'an-ı Kerim*, Nil Yay., İzmir 1993, s. 50; Eliade, Mircea, *"Modern Dünyanın Mitleri"*, çev. Sadık Kılıç, Dergah, 1993/38, s. 16; *Ayrıca* bk. Malinowski, B., *Büyü, Bilim ve Din*, Kabalcı Yay., İstanbul 1990, s. 84-85.

sembol şeklinde nitelendirilmesine karşı çıkarak, onlarda ilahi bir boyutun bulunduğunu özellikle belirtmiştir. Ernst Cassirer de benzer bir tarzda, mitlerin bazı ruhi gerçekleri gizleyen bir sembol olarak tanımlanmasına ve bununla sınırlandırılmasına karşı çıkarak, mitlerin bunun yanında bağımsız bir realite formunun da bulunduğunu ifade eder.[13] Hegel ise, mitlerin, medeniyetin gelişmesinde önemli bir safha olduğu görüşündedir.[14]

Yirminci yüzyıl bilginlerinden bazıları, mitlerin kaynağının insanın bilinçaltı olduğu görüşünü öne sürmüşlerdir. Sözgelimi Sigmund Freud ve takipçileri, mitleri, insanın bilinçaltında bulunan istek, korku ve güdülerin bir yansıması olarak görmüşlerdir. Carl Jung, Carl Kerenyi, Erich Neumann ve Joseph Campbell gibi bilginler ise, mitleri evrensel ve ortaklaşa bilinçaltının bir tezahürü[15] olarak tanımlamışlardır. Mitoloji ile uğraşan İngiliz bilginlerinden A. Lang de benzer bir tarzda, mitlerin kaynağının insanın bizatihi kendisi olduğunu, başka bir ifadeyle insanın hayal dünyası olduğunu ifade eder.[16] Bu bilim adamları, dünyanın her tarafında bulunan çeşitli mitlerin genel itibariyle benzer konuları işlemelerinin, ortaklaşa bilinçaltının ürünü[17] olduklarının bir göstergesi olduğunu, ayrıca gereksinim ve arzuları, umut ve korkularıyla insanın doğasını yansıttıklarını[18] savunurlar. Bu ve benzeri yak-

13 McKenzie, John L., *Myths and Realities: Studies in Biblical Theology*, The Bruce Publishing Company, USA 1963, s. 182-183; Bratton, s. 22; Slok, X, 188; Graeve; X, 182.

14 Bratton, s. 22; Ayrıca bk. Bolle, X, 269.

15 Rosenberg, Donna, *Dünya Mitolojisi*, çev. Komisyon, İmge Kitabevi, Ankara 1998, s. 21; Turner, Wıctor W., X,578-579; Bolle, X, 270.

16 Can, s. 3; Ayrıca bk. Özkan, Ali Rafet, "*Din – Mitoloji İlişkisi*", EKEV Akademi Dergisi, 2002/11, s. 12.

17 Rosenberg, s. 14,21; Slok, X, 188-189.

18 Rosenberg, s. 9.

laşımlar, mitlerin insan kaynaklı olduğunu[19] ortaya koyar. Ancak şunu ifade etmek gerekir ki, ilkçağdan modern dönem bilginlerine kadar mitoloji ile ilgili yapılan tanımlamaların büyük çoğunluğu Yunan felsefesine dayanmaktadır.[20]

Burada, mit'in anlaşılabilmesi amacıyla, hikaye ve ütopya ile olan ilgisinden veya ilgisizliğinden de söz etmek gerekmektedir. Mit ile hikayenin farkını en iyi tanımlayacak ifade, Eliade'nin de ifade ettiği üzere, *'gerçek öykü – yalancı öykü'* tanımlamasıdır. İkisinde de ortak olan unsur, öykü olmalarıdır. Başka bir ifadeyle, önceki dönemlerde veya masalsı bir geçmişte meydana gelen olayları anlatırlar. Ancak bu iki öykü türü arasında içerik bakımından farklılıklar bulunmaktadır. Tanrılar ve Doğaüstü varlıklar, içerik bakımından mitlerin temel unsurunu teşkil eder. Masallarda ise, yoğunluklu olarak olağanüstü kahramanlar veya hayvanlar üzerinde durulur.[21] İkinci yüzyılın başında, Aelius Theon, Progymnasmata adlı kitabında; *"Mit 'hakikatten söz eden uydurma bir açıklamadır', buna karşılık 'öykü, olmuş ya da olabilecek olayları betimleyen bir açıklamadır' "*[22] şeklinde bir ayırıma giderek, mit ile öykü arasındaki farkı ortaya koymaya çalışmıştır.

Yunanca hayır anlamına gelen *'u'* ile yer anlamına gelen *'topos'* ifadelerinin birleşmesiyle meydana gelen ütopyayı ise; *"gerçekleşmesi imkansız bir tasarı veya ideal bir yönetim biçimi"*[23] şeklinde tanımlamak mümkündür. Buna göre ütopyalar,

19 Bk. Can, s. 3.

20 Eliade, Mircae, *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*, çev. Mehmet Aydın, Din Bilimleri Yay. Konya 1995, s. 83.

21 Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, s. 16-17; Graeve, X, 183; Ayrıca bk. Bolle, X,261,264.

22 Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, s. 155.

23 Ertuğrul, Gülden, *Aldous Huxley'in Ütopik Dünyası*, Ata.Ü. Yay., Erzurum 1977, s. 1; Kılıç, *Mitoloji Kitab-ı Mukaddes ve Kur'an-ı Kerim*, s. 64.

insanların hiçbir zaman gerçekleştiremeyecekleri ideallerini gerçekleşmiş veya gerçekmiş gibi göstererek, tatmin olmalarını ve bir ümit ışığı bulmalarını sağlamaktadır. Ütopyanın mitten önemli bir farkı, hayalde tasavvur edilen, ulaşılmak istenen, ancak ulaşılması mümkün olmayan ideal bir geleceği hedeflemesi, bunun yanında da yaşanılan duruma bir eleştiriyi veya kabullenememeyi içermesidir. Ancak ikisinin de ortak noktası, realiteye yabancı ve uzak olmaları ve belirsizlik içermeleridir.

Özetle ifade etmek gerekir ki, mitin hikaye ve ütopya ile olan ilgisi veya mit, hikaye ve ütopya arasındaki sınır, yapılan farklı tanımlamalara rağmen oldukça belirsizdir.[24]

Mitolojide ön plana çıkan temel özelliklerden biri de gizeme önemli ölçüde yer verilmesidir. Mitlerde insan merkezli bir evren tasavvurunun yeri yoktur. Zira mitler, insanın, dünyanın ve kendi yaşamının temel unsuru olmadığını, evrenin ve insan yaşamının muamma ve gizemlerle dolu olduğunu ifade ederler. Bu çerçevede, daha önce görülmemiş, yeni olarak kabul edilen bir olay, tabiatüstü nedenlere, tanrılara ve şeytanlara isnat edilerek açıklanmaya çalışılır. Doğadaki bir olayın doğaüstü güçlere izafe edilerek açıklanması nedeniyle de açıklanan olay, tuhaf, hayret verici, korku verici ve gizemli bir hale gelir.[25]

Mitolojide önem arzeden hususlardan biri veya ilki, mitlerin muhtevasıdır. Oluş, yaratılış, menşe, mitolojilerin temel konusudur. Zira her mitoloji, varlığın varlık aşamasına geliş sürecini anlatmaya çalışır. Genel itibariyle evrenin veya

24 Kılıç, *Mitoloji Kitab-ı Mukaddes ve Kur'an-ı Kerim*, s. 64-66.
25 Bultmann, Rudolf, *Jesus Christ and Mythology*, Charles Scribner's Sons, New York 1958, s. 19; Ayrıca bk. Rosenberg, s. 13.

evrenin parçalarının, sözgelimi dünyanın, insanın, toprağın, suyun, belirli bir hayvanın veya tüm hayvanların, bitkilerin, varlık aşamasına nasıl geldiği üzerinde durur. Bunların en başında gelen ise dünyanın yaratılışıdır, yani kozmogoni mitidir. Zira dünyanın varlığı, insan, hayvan, bitki vb. dünyanın içerdiği parçalardan öncedir. Bu nedenle de mitolojilerde büyük önem arzetmektedir.[26] İnsanların öğrenmek istedikleri ilk şey, dünyanın yaratılışı olmuştur. Yerin, göğün, güneşin, ayın, suyun, denizin, havanın nasıl yaratıldığını bilmek istemeleri[27] ve bu yönde çeşitli düşünceler üretmeleri, kozmogonik mitolojinin diğer mitolojilere oranla daha önemli bir konuma gelmesini sağlamıştır. Kozmogonik mitoloji, dünyanın ilk durumunu, yani başlangıcını konu edinmiştir.[28]

Ancak anlaşılacağı üzere, kozmogoni mitinin, yani köken mitinin dışında da çeşitli mitolojiler bulunmaktadır. Zira mitler, dünyanın, insanların, hayvanların, bitkilerin menşeini anlatmakla birlikte, insanın ne olduğunu, yaşam biçimini, yaşamına yön veren ilke ve kanunları da anlatır.[29] Başka bir ifadeyle mitler, insanın mevcut duruma gelmesine kadar meydana gelen bütün önemli olaylara da yer verir. Sözgelimi insanın ölümlü, cinsiyet sahibi, grup veya toplum halinde örgütlenmiş, yaşam için uğraş sarfeden ve belirli kurallar çerçevesinde çalışan bir varlık konumuna gelmesine kadar olup biten tüm

26 Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, s. 27, 32-33; a.mlf., *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*, s. 86; Ayrıca bk. Kramer, Samuel Noah, *Sümer Mitolojisi*, çev. Hamide Koyukan, Kabalcı Yay., İstanbul 1999, s. 66-67,86; Bolle, X,261,264-265,267.

27 Bratton, s. 19; Bianchi, Ugo, *Dinler Tarihi -Araştırma Yöntemleri-*, çev. Mustafa Ünal, Geçit Yay., Kayseri 1999, s. 90-91; Can, s. 5.

28 Eliade, *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*, s. 86; Slok, X, 187.

29 Rosenberg, s. 13; Can, s. 10; Seyidoğlu, s. 6; Slok, X, 187.

olayları anlatır.[30] Bu çerçevede mitin, insanın varoluşu, evren içerisindeki yeri[31] gibi konularla da yakından ilgilendiğini ifade etmek mümkündür.

Mitlerde, dünya ve insan hayatının alan ve sınırlarının, gözlemlenebilip kontrol edilebilen, maddi alanın arkasındaki bir güç tarafından oluşturulup idare edildiğine inanılır. Tanrılar insana, tanrıların fiilleri de insan fiillerine benzetilir.[32] Onların farklı cinsiyetlere sahip olduğuna, birbirlerinden türediklerine, aşkta ve savaşta birbirleriyle sürekli ilişki içerisinde olduklarına, evreni ve evrene ait parçaları yarattıklarına ve zaman ve mekanda iş gördüklerine inanılır. Ancak sonuçta tanrılardan, görünür dünyanın arkasındaki güç olarak söz edilir. Bu yönüyle mitler, dünyevi olmayan, aşkın olarak kabul edilen bir alana içkinlik, bu dünyalılık ve objektiflik atfeder.[33]

Mitolojik düşünceye göre tanrı(lar) göktedir. Tanrının mekan olarak gökte tasavvur edilmesi, ona bir aşkınlık atfetme ve yine ona, dünya ötesi, engin ve hudutsuz bir alan belirleme amacını taşımaktadır.[34] Mitlerdeki tanrılar, dikey düzlemde farklılık arzederler. Başka bir ifadeyle eşit değildirler. Sözgelimi Yunanlar, bütün tanrıların üzerinde hükmeden bir tanrının varlığına inanır. Hint mitolojisinde üçlü, İran mitolojisinde ise ikili bir tanrı anlayışı hakimdir. En tepede bulunan bir, iki, üç veya daha çok tanrının aşağısında aracı tanrılar bu-

30 Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, s. 17; Turner, Wıctor W., X,576; Ayrıca bk. Kramer, s. 131-132; Can, s. 10-11.

31 Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, s. 18; Rosenberg, s. 13; Turner, Wıctor W., X,578.

32 Bultmann, *Jesus*, s. 19; Rosenberg, s. 14; Turner, Wıctor W., X,576; Bolle, X,268; Özkan, 13.

33 Bultmann, *Jesus*, s. 19; McKenzıe, s. 184; Rosenberg, s. 14; Tillich, Paul, *İmanın Dinamikleri*, çev. Fahrullah Terkan – Salih Özer, Ankara Okulu Yay., Ankara 2000, s. 50.

34 Bultmann, *Jesus*, s. 20; Jaspers, s. 19; Ayrıca bk. Slok, X, 185.

lunmaktadır. Bu tanrılar, insanla en üstte bulunan tanrılar arasında aracılık yapmaktadır.[35]

Mitolojik düşüncede cehennem kavramına da yer verilir. Kötülüğün, insanı olumsuzluklara sürükleyen aşkın ve çok büyük bir güç olduğuna inanılmıştır. Cehennemin yeri ise, yeryüzünün altında ve karanlıkta tasvir edilmiştir.[36]

Mitlerin gerçeklik boyutu sürekli tartışılagelmiştir. Mitlerin gerçekliğe tekabül ettiğini savunanlar olduğu gibi, bütünüyle uydurma masallar olduğunu ifade edenler de olmuştur. Mitlerle ilgili derinlemesine bilgi sahibi olan ve bu alanda kapsamlı araştırmaları bulunan Mircae Eliade'ye göre mit, kesin gerçekliği ve insanların adet ve inançlarının temelini ifade eder. Bu açıdan bakıldığında mit, masaldan ayrılmakta ve tecrübe edilmiş, bir araya getirilmiş ve geçerli bir hakikate göndermede bulunmaktadır.[37]

Henri Frankfort da miti; *"soyut düşünceler için dikkatle seçilmiş bir cüppeden başka bir şey değildir"*[38] şeklinde tarif ederek, aşkın alanla ilgisine dikkat çekmek istemiştir. Ortadoğu'nun ilk halkları arasında mit, dinin lisanı, ayin de onun ibadet şekli olarak algılanmıştır. Miti bizatihi tarih olarak anlamak yanlıştır. Ancak miti, insanın ruhi dünyası ile olan ilgisini tabiatüstü yollarla anlatmak için girişmiş olduğu bir teşebbüs[39] olarak algılamak mümkündür.

Yukarıda da ifade edildiği üzere, 17 ve 18. yüzyıllarda,

35 Tillich, s. 51; Slok, X, 187; Ayrıca bk. Strauss, Claude Levi, *Myth and Meaning*, Schocken Books, New York 1979, s. 32-33.

36 Bultmann, *Jesus*, s. 20; Slok, 187-188.

37 Eliade, *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*, s. 83; Malinowski, s. 87; McKenzie, s. 185,188; Bianchi, s. 110; Turner, Wictor W., X,578; Jaspers, s. 16-17.

38 McKenzie, s. 183; Bratton, s. 26.

39 Malinowski, 85, 88; Bratton, s. 26; Slok, X, 186-187.

Aydınlanma döneminde, mitin gerçeklik boyutunun bulunmadığı ve tarihi bir alana göndermede bulunmadığı görüşü ön plana çıkmıştır. Ancak Aydınlanma sonrası dönemde, Romantiklerin mite yaklaşımı farklı olmuştur. Sözgelimi romantik yaklaşımın önde isimlerinden Coleridge, Emerson ve Nietzsche, Aydınlanma dönemindekinin tersi bir yaklaşım sergileyerek, mitin şiir gibi, hakikat veya hakikate eşdeğer olarak kabul edilmesi gerektiğini, bilim ve tarihe karşıt bir konuma yerleştirilmesinin yanlış olacağını, mitin, bilim ve tarihi bütünleyici[40] bir niteliğe sahip olduğunu belirtmişlerdir.

Aydınlanma döneminde mitin gerçekliğe tekabül etmemesi görüşünün benimsenmesinin arka planında, başta Aristo olmak üzere İlkçağ Yunan filozoflarının[41] miti bu şekilde algılamalarının bulunduğunu ifade etmek mümkündür.

Kimi ilim adamları miti; gerçek dışı, tarih dışı ve tamamen uydurma masal şeklinde tanımlayıp, mitlerin ilkel insanın derinliği olmayan masalları, yahut bilgisiz insanların hayal mahsulü hurafeleri olduklarını ifade ederler. Bazıları da, mitlerde evren ve hayatla ilgili derin görüşlerin bulunduğunu belirtirler. Ancak özellikle son yarım asırda, mitin tamamiyle uydurma ve hayal ürünü olduğunu savunan görüşler varlığını korumakla birlikte, ikinci görüşün de belirgin bir şekilde kendini hissettirdiğini, mitlerin büyük hakikatleri temsil eden semboller veya mecazi hikayeler[42] olarak kabul edildiğini ifa-

40 Bratton, s. 20; Kılıç, *Mitoloji Kitab-ı Mukaddes ve Kur'an-ı Kerim*, s. 50-51; Turner, Wıctor W., X, 577; Mitoloji ve tarih konusunda geniş bilgi için bk. Strauss, s. 38 vd.; Ricoeur, Paul, "*Myth and History*" The Encyclopedia of Religion, ed. Mircea Eliade, Macmıllan Publıshıng Company, New York 1987, X, 273-282.

41 Eliade, *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*, s. 83; a.mlf., *Mitlerin Özellikleri*, s. 9.

42 Bratton, s. 20.

de etmek mümkündür.

Mitlerin belirli bir bölgeden çıkmış olduğunu söylemek yanlıştır. Zira birçok bölgede farklı mitler doğmuştur. Başka bir ifadeyle, her milletin kendine göre bir mit kültürü vardır. Sözgelimi Yunan, Hint, Mısır, Kalde, Çin, İran gibi milletlerin her birinin bir mitoloji geleneği[43] bulunmaktadır. Ancak bu mit kültürlerinin birbirinden tamamiyle bağımsız olduğunu ifade etmek mümkün değildir. Zira bütün kültürler tarihi süreç içerisinde özellikle yakın çevre kültürleri ile etkileşim içerisinde olmuştur. Bu nedenle, farklı mitolojilerin de birbirlerinden etkilenmiş olduğunu ifade etmek gerekmektedir.

Farklı bölgelerde farklı mitolojiler bulunmakla birlikte, muhteva itibariyle paralel yönlerinin çok olduğunu söylemek mümkündür. Sözgelimi ilk ana – babanın genel itibariyle gökyüzü ve yeryüzü tanrıları olduğu, Tanrı(lar)ın insanı ağaç, kaya, bitki, çamur gibi yeryüzü unsurlarından yarattığı, tufan, ölümden sonra yeniden diriliş, Tanrı çocukları diye nitelendirilen ve olağanüstü bir güce sahip olduklarına inanılan, canavarları öldüren kahramanlar,[44] genel itibariyle mitlerin ortak konularıdır.

Mitlerde her zaman bir yaratmadan söz edilmesi, bazı şeylerin nasıl meydana geldiğinin anlatılması ve mitlerdeki karakterlerin olağanüstü varlıklar olması, mitin kutsal ve olağanüstüyü konu aldığının bir göstergesidir. Bu nedenle mitlerin kutsal bir içeriğe sahip olduğunu, kutsal ve olağanüstü değerleri açıkladıklarını söylemek mümkündür.[45]

43 Eliade, *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*, s. 84; Rosenberg, s. 9; Can, s. 1.

44 Rosenberg, s. 14.

45 Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, s. 13; Seyidoğlu, s. 4-5; Turner, Wıctor W., X,578; Bolle, X, 262; Slok, X,185.

Mitlerin kutsala atıfta bulunarak kendilerine varlık alanı oluşturmaları, mitoloji – din ilişkisini gündeme getirmektedir. Mitlerin ve dinlerin paralel bir tarzda kutsalı konu almaları, mitoloji ile dinlerin belirli bir etkileşim içerisine girip girmedikleri sorusunu da aynı şekilde gündeme getirmektedir.

Yukarıda ifade edildiği üzere, 17. yüzyıl ile 18. yüzyılın başında gelen bilginler miti, dini geleneklerin şekil değiştirmiş hali[46] olarak tanımlamaktadırlar. Dinler tarihçilerinin dinin varlığını ilk insanın yaşadığı döneme kadar geriye doğru götürmeleri, dinlerin mitlerden önce varolduğunu ve mitler de dahil olmak üzere birçok kültürel yapıya etkide bulunduğunu göstermektedir. Bu nedenle, mitlerin dinlerin kalıntılarını taşıdığını, başka bir ifadeyle, tevhid inancının bozulması neticesinde çeşitli tanrıların ve inançların meydana gelmesi ve böyle bir yapının mitlere yansıması olduğunu ifade etmek mümkündür. Eliade de, mitlerin dinsel deneyimlerin bir ürünü olduklarını ve dinin özünü oluşturduklarını, bu nedenle de dini bir düşünce veya davranışı doğruladıklarını ifade eder.[47] Dolayısıyla mitlere anlam kazandıran ve yaygınlaşmasını sağlayan, dini deneyimlerdir. Mitlerdeki tanrı anlayışları, yaratılış mitleri, ayinler, ölüm, ölümden sonra diriliş, cennet – cehennem[48] ve benzeri içerikler, aynı zamanda dini yapıların da temel unsurlarıdır. Buna göre; "*Gerçek Tanrı'nın bilgisi ve geleneği unutulduğu için yitirilen inançların yerini yeni inanış biçimlerinin alması, bunun neticesinde ibadete layık tek Tanrı yerine, insanın iradesini aşan her şeyin ilahlaştırılması*",[49] mitle-

46 Can, s. 2.

47 Bk. Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, s. 9-10,13; a.mlf., *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*, s. 83; Rosenberg, s. 21.

48 Rosenberg, s. 22; Slok, X, 187-188.

49 Kılıç, *Mitoloji Kitab-ı Mukaddes ve Kur'an-ı Kerim*, s. 61-62.

rin belirgin özelliklerinden biri haline gelmiştir.

Mitler, netliğin ve belirli bir sistemliliğin olmaması nedeniyle, etkin ve kalıcı bir düşünce, bir inanç sistemine dönüşememiştir. Mitlerin bu özelliği, onları dini yapılardan ayıran temel unsurlardan biri olarak kabul edilebilir. Zira mit, bu yapısı nedeniyle, sürekli sınırlı bir çerçeve dahilinde bulunma, bu çerçeveyi aşamama ve kapalı bir sistem içerisinde bulunma durumunda kalmıştır.[50] Mitlerin statik bir yapıda oluşu nedeniyle, sürekli değişim süreci içerisinde bulunan insan(lığ)a bir örnek model sunmaktan uzak olduğunu ifade etmek mümkündür.

Mitlerde belirsizliğin yoğunluklu olarak ön plana çıkması, mitlerin ilerlemeye büyük ölçüde kapalı bir yapı arzetmesi, ayrıca mitolojik bir toplumda;*"verilmiş ve daha önceden belirlenmiş bir modelin tekrarlanması"*,[51] insanları sürekli geriye doğru bağımlı hale getiren, geçmişe uymayı tamamiyle bir zorunluluk haline getiren bir yapıyı da beraberinde getirmektedir. Dolayısıyla, mitlerin bazen insanları üretken veya etkin bir pozisyondan pasif bir duruma düşürebildiğini de ifade etmek gerekmektedir. Oysaki insan, edilgen konumda olmaktan çok etken bir konumda olmayı idealize etmiştir sürekli.

Mitlerin sınırlı bir sahayı oluşturmaları, ayrıca belirsizlikler içermesi nedeniyle, insanı tarihe hakim olmak yerine,[52] tarihe mahkum bir konuma indirgeme ihtimalinin de bulunduğu, böyle bir durumun, insanı oldukça sınırlayacağı ve statik hale getireceği göz ardı edilmemelidir.

Şunu da belirtmek gerekir ki, mit, bilimsel bir merakı

50 Strauss, s. 40; Kılıç, *Mitoloji Kitab-ı Mukaddes ve Kur'an-ı Kerim*, s. 53.
51 Kılıç, *Mitoloji Kitab-ı Mukaddes ve Kur'an-ı Kerim*, s. 58-60.
52 Strauss, s. 40; Kılıç, *Mitoloji Kitab-ı Mukaddes ve Kur'an-ı Kerim*, s. 63.

gidermeye yönelik bir açıklama olmamakla birlikte, ilkel uygarlıklarda vazgeçilmez bir işleve sahiptir. Zira mit, çeşitli kültürel yapıların kutsal geleneğini teşkil eden öyküler olması nedeniyle, geldiği kültürel vasattaki inanışların bir yansımasını ortaya koyar ve belirgin hale getirir,[53] Çeşitli ahlaki ilkeleri dile getirir ve savunur. Dolayısıyla, geldiği kültür tarafından büyük değer atfedilen ve korunan insani deneyimlerin birer simgesi haline gelir. Bu nedenle miti, tamamen boş ve anlamsız, bütünüyle uydurma bir olaylar dizisi[54] şeklinde algılamak doğru değildir.

Mit, modern dönem insanına çok önceden yaşamış toplumların yaşantı biçimi ve inanışları ile ilgili önemli ipuçları verir. Mitlerin amacını iki maddeye indirgemek gerekirse; birincisi, evrenin doğası ile ilgili açıklamada bulunmak, ikincisi de toplumun üyelerine başarılı olmak için gerekli davranış ve tavırları öğretmek[55] şeklinde ifade etmek mümkündür.

Özetle, mitin temel özelliklerini şu şekilde sıralamak mümkündür: Mit, doğaüstü varlıkların eylemlerini konu alır, bu nedenle de kutsallıkla içiçedir. Bir şeyin ya da bir davranış biçiminin nasıl yaratılmış olduğunu konu aldığı için, mitte yaratılış temel muhtevayı teşkil eder. Mitin bilinmesi, nesnelerin kökeniyle ilgili net ve tamamen doğru olmasa bile bilgi sahibi olunmasını sağlar,[56] Başka bir ifadeyle mit; *"Dünya'nın, insanın ve yaşamın doğaüstü bir kökeni ve öyküsü bulunduğunu, bu öykünün de anlamlı, değerli ve örnek gösterilecek nitelikte oldu-*

53 Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, s. 10; Rosenberg, s. 14; Bratton, s. 20; Bolle, X,262; Özkan, 13-14.
54 Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, s. 24; Rosenberg, s. 13; Bratton, s. 20.
55 Rosenberg, s. 14-15; Bolle, X, 261.
56 Bk. Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, s. 23; Slok, X, 185.

ğunu ortaya koyar."[57] O halde mit; *"bizi kuşatan doğanın müphem ve anlaşılması güç bir anlatımı olup, sezgi ve içgüdülerin beslediği, insan kaynaklı anlatım biçimleridir."*[58] İnsan, bilimin olmadığı dönemlerde, meydana gelmiş ve gelmeye devam eden olaylara bir açıklama getirmek amacıyla, gerçek ile hayali kimi zaman karıştırarak ve çeşitli inanış biçimlerini birbirine katarak, dünyanın kökeni ve sonu, tanrılar, insanlar ve benzeri konularla ilgili çeşitli öyküler oluşturarak,[59] mitlerin meydana gelmesini sağlamıştır.

II. Tarihi Mevsukiyet Açısından Kitab-ı Mukaddes

Kitab-ı Mukaddes'in mitolojik unsurlardan arındırılmasını, başka bir ifadeyle demitolojizasyon konusunu incelerken, Kitab-ı Mukaddes'in yapısı ve orijini üzerinde durmak, büyük önem arzetmektedir. Zira Kitab-ı Mukaddes'in yapısı ve mevsukiyeti bilinmeden demitolojizasyon konusu üzerinde durmanın fazla bir anlamı olmayacaktır. Başka bir ifadeyle, demitolojizasyon konusu, Kitab-ı Mukaddes'in mevsukiyeti sorunu ile direkt olarak bağlantılıdır. Bu nedenle, Kitab-ı Mukaddes'in mitolojik unsurlardan arındırılması çabasının öncesinde Tevrat ve İncil'e yer vermemiz yerinde olacaktır.

Tevrat

İbranca 'Tora' veya Arapça Tevrat, Hz. Musa'ya (a.s.) indirildiği kabul edilen, Yahudilerin kutsal kitabının birinci ve

57 Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, s. 24.
58 Kılıç, *Mitoloji Kitab-ı Mukaddes ve Kur'an-ı Kerim*, s. 83.
59 Kaya, Korhan, *Hint Mitolojisi Sözlüğü*, İmge Kitabevi, Ankara 1997, s. 16; Slok, X, 185,188; Ayrıca bk. Rosenberg, s. 13-14.

ana bölümünün adıdır[60]. Beş kitaptan oluşan bu ilk bölümün, Allah'ın Musa'ya (a.s.) 7704 kelimeyle verdiği dini esasları ihtiva ettiği kabul edilir.[61] Bu beş kitap şunlardır: Tekvin, Çıkış, Levililer, Sayılar ve Tesniye.[62]

Eski Ahit metninde de ifade edildiği üzere, Musa (a.s.), taşlara yazılmış ilk Tevrat nüshasını çevresinde bulunan İsrailoğulları bilginlerine teslim etmiş ve ahit sandığına konulup, korunmasını istemiştir.[63] Bu da indirilen kutsal kitabın, Musa'nın (a.s.) hayatı boyunca korunmuş olduğunu göstermektedir.[64]

İsrailoğulları Mısır'dan M.Ö.1232 – 1224 yılları arasında kurtulmuş ve Hz. Davud döneminde Filistin'e yerleşerek bir devlet kurmuşlardır. M.Ö. 970 – 933 yıllarına tekabül eden Hz. Süleyman dönemi, bu devletin zirveye ulaştığı en parlak dönem olmuştur. Ancak Hz. Süleyman'ın vefatı ile bu devlet ikiye bölünmüş ve sonuçta kuzeyde bulunan İsrailiya Krallığı M.Ö. 721 – 722 yıllarında Asurlularca, Yahuda Krallığı ise yaklaşık bir asır sonra M.Ö. 586 yılında Babillilerce yıkılmıştır. Yahudiler açısından bu dönem çok büyük bir önem arzetmektedir. Zira oldukça sıkıntılı geçen bu zaman dilimi içeri-

60 Tümer, Günay – Küçük, Abdurrahman, *Dinler Tarihi*, Ocak Yay., Ankara 1988, s. 120; İbn Şerif, Mahmud, *el-Edyan fi'l-Kur'an*, Şirketu Matbaati Ukaz, Cidde 1984, s. 135-136.

61 Tümer - Küçük, s.120; Tanyu, Hikmet, *"Yahudiliğin Kutsal Kitapları ve Esasları, İlmi İnceleme ve Tenkidi"*, Ankara Ü.İ.F.D., Cilt XIV, 1966, s. 100-103; Dobschütz, E. Von, *"Bible in the Church"*, Encyclopedia of Religion and Ethics, ed. James Hastings, M.A., D. D. Morrison and Gibb Limited, New York 1935, II, 580.

62 Tümer – Küçük, s. 121; Felicion, Challeye, *Dinler Tarihi*, çev. Samih Tiryakioğlu, ts., ys., s.124; Dobschütz, a.y.; Tanyu, a.y.

63 Tesniye, 31/24-26; Ayrıca bk. Tensiye, 31/9; Çıkış, 17/14; Sayılar, 33/2.

64 Tümer – Küçük, s. 126.

sinde Tevrat'ın kaybolduğu bilinmektedir. Ancak bu süreçten sonra, M.Ö. 583'te Babillileri yenilgiye uğratan Pers Kralı Sirus'un izni ile Babil'de bulunan Yahudiler, Ezra'yı, (Hz. Üzeyr)[65] Filistinde bulunan Yahudileri başka insanlardan tecrit etmek ve kaybolmuş durumda olan Tevrat'ı da yeniden yazmak amacıyla Kudüs'e gönderdiler. Ezra da sözlü olarak yaşayan Tevratı ilhamla yeniden yazma yoluna gitmiş[66] ve bu konuda önemli katkıları olmuştur. Bu açıdan Ezra'ya Yahudilik tarihinde özel bir önem atfedilmiş ve günümüz Yahudilerince kendisine *'Yahudiliğin Babası', 'İkinci Musa'* gibi isimler verilmiştir. Zira Eski Ahit, yaklaşık elli yıl süren Babil sürgününden sonra, onun vasıtasıyla tekrar yazıya geçirilmiştir. Bu yüzden Ezra'ya, Yahudilik düşüncesini sistematize eden ve Yahudiliğin kurucusu olan kişi olarak bakılmıştır.[67] Benzer bir tarzda, M.Ö. II. Yüzyılda Suriye Kralı Antiyokos Epifanes, Mabed'i yıkarak elde bulunan Tevrat nüshalarını da parçalama[68] yoluna gitmiştir.

Fransa'da Oratoire papazlarından Richard Simon (1638 – 1712), *"Critical History of the Old Testament"* (Eski Ahit'in Eleştirel Tarihi) adıyla 1678'de, ikinci olarak da 1685'te yayınlanan önemli eserinde, Eski Ahit'te bulunan beş kitabın Mu-

65 Bk. Tevbe, 9/30.

66 Spinoza, *Risale fi'l-Lahut ve's-Siyase*, çev. Hasan Hanefi, Daru Vehdan, Kahire, ts., s. 218; Tümer – Küçük, s. 126-127; Atalay, Orhan, *Doğu – Batı Kaynaklarında Birlikte Yaşama*, Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı Yay., İstanbul 1999, s. 289.

67 es- Seka, Ahmed, *Nakdu't-Tevrat*, Kahire, 1396/1976, s. 11; Gündüz, Şinasi, *"Kur'an Kıssalarının Kaynağı Eski Ahit mi? Yapı, Muhteva ve Kaynak Açısından Torah Kıssaları"*, Kur'an Kıssalarının Anlam ve Değeri, IV. Kur'an Sempozyumu, Fecr Yay., Ankara 1998, s. 50; Dobschütz, II, 580-581.

68 Tümer – Küçük, s. 127; Gündüz, *"Kur'an Kıssalarının Kaynağı Eski Ahit mi?.."*, s. 49-50.

sa'ya ait olmadığını, bunların ayrı ayrı yazıldığını ve sonradan tümünün bir araya getirildiğini belirtmiştir. Yeni Ahit'le ilgili açıklamalarda da bulunan Simon, mevcut Matta İncili'nin İbranca yazılmış ilk Matta ile bir ilgisinin bulunmadığını ifade ederek, bu metinlerin zaman, yer ve durum itibariyle nasıl bir konum içerisinde meydana geldiklerini ve bu metinlerde sonradan meydana gelen değişmeleri tam ve doğru bir şekilde bilmeden bu metinlerde doğru anlama ulaşılmasının mümkün olamayacağını belirtmiştir.[69]

Kutsal metin kritisizmi konusunda önemli bir yere sahip olan Hollandalı Yahudi filozof Spinoza (1632 – 1677), dini ve politik konuları ihtiva eden eserinde, eldeki Tevrat metninin Hz. Musa'nın ölümünden uzun bir zaman sonra, kimliği bilinmeyen kişilerce ve bilinmeyen ortamlarda yazıldığını belirtmiş, ayrıca ilgili delilleri de aktardıktan sonra, netice itibariyle Tevrat'ın asıl nüshasının kaybolduğunu, sonradan birbiriyle çelişen birçok eklemenin yapıldığını ve bu nedenle de Tevrat'ın bir yeri bir yerini tutmaz bir metin[70] haline geldiğini ifade etmiştir. Eski Ahit'in tarihi kitapları üzerinde çalışmalar yapan K.H.Graf da benzer bir tarzda 1865 yılında, Eski Ahit'in bir bölümü olan Tesniye'nin M.Ö. 621 de yazıldığını ifade ederek, çalışmalarının sonucunda bu neticeye vardığını belirtmiştir. Dolayısıyla, Graf'ın ulaştığı sonuca göre, Tesniye bölümü

69 Duff, Archibald, *History of Old Testament Criticism*, London 1910, s. 110; Adıvar, A. Adnan, *Tarih Boyunca İlim ve Din*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1987, s. 376; Felicion, s. 125; Kuzgun, Şaban, *Dört İncil Farklılıkları ve Çelişkileri*, Ertem Matbaa Ltd., İstanbul 1990, s. 104; Ayrıca bk. Dobschütz, II, 594.

70 Spinoza, s. 209; Duff, s. 104; Felicion, s. 124; Adıvar, s. 156; Kılıç, Sadık, *"Nesnellikle Öznellik Arasında Yorum"*, İslami Araştırmalar, Cilt, IX, 1996/1-4, s. 104.

Hz. Musa'dan altı yüzyıl sonra yazılmış olmaktadır.[71]

Eski Ahit'i oluşturan kitaplar İbranca yazılmıştır.[72] Ancak yukarıda anlatılanlar ışığında da anlaşılacağı üzere İbranca Eski Ahit'in hiçbir orijinal nüshası muhafaza edilememiştir.[73] Tevrat'ı meydana getiren kitaplar, M.Ö. XIII ile I. yüzyıllar arasında yazı ile tespit edilmiş olmasına rağmen, mevcut en eski İbranca el yazması nüsha, Kahire Yahudi Müzesi'nde sergilenen M.S. 895 tarihli Eski Ahit metnidir.[74] Yunanca Tevrat metninin ilk telif tarihi ise M.S. 3. yüzyıla[75] tekabül etmektedir.

Alman ilahiyatçı Hebraist J.G. Eichhorn (1752 – 1827), yazdığı üç ciltlik *"Einleitung in das Alte Testament"* adlı eserinde, Eski Ahit'in Tekvin kitabından başlayarak beş kitabın tümünü incelemiştir. Yaptığı inceleme sonucunda, bu beş kitabın Hz. Musa döneminde yazılmış olduğunu, ancak bu kitapların Hz. Musa döneminde yaşamış bazı yazarların eserleri ile birlikte yeniden düzenlenerek, elde mevcut Tekvin, Çıkış, Levililer, Sayılar ve Tesniye kitaplarının meydana geldiğini belirtmiştir. Ayrıca, Eski Ahit'in beş kitabı içerisinde Hz. Musa'ya ait olan pasajların bulunduğunu, ancak bununla birlikte Hz. Musa'ya ait olmayan birçok kitaptan çeşitli pasajların da bu kitabın içerisine girmiş olduğunu ifade etmiştir.[76]

71 Kuzgun, 112; Strachan, J., *"Criticism (Old Test.)"* mad., Encyclopedia of Religion and Ethics, ed. James Hastings, M.A., D.D., Morrison and Gibb Limited, New York 1935, IV, 316-317.

72 Felicion, s. 123; Dobschütz, II, 584.

73 Felicion, a.y.

74 Tümer – Küçük, s. 126; Süheyl Rayb, *et-Tevrat beyne'l-Veseniyye ve 't-Tevhid*, Daru'n-Nefais, Beyrut 1405/1985, s. 9; Bucaille, Maurice, *Kitab-ı Mukaddes, Kur'an ve Bilim*, çev. Suat Yıldırım, T.Ö.V. Yay., İzmir, ts., s. 19.

75 Süheyl Rayb, s. 23; Felicion, s. 123; Atalay, s. 292.

76 Kuzgun, s. 108-109; Strachan, IV, 315; Ayrıca bk. Şarkavi, Muhammed Abdullah, *Fi Mukareneti'l-Edyan*, Daru'l-Hidaye, Mısır 1406/1986, s. 75; Bucaille, s. 76-77.

Sözgelimi, Eski Ahit'te yer alan; "*Ve Rabbin sözüne göre, Rabbin kulu Musa orada, Moab diyarında öldü. Ve Moab diyarında Beyt – Peor karşısındaki derede onu gömdü; fakat bugüne kadar kimse onun kabrini bilmez. Ve Musa öldüğü zaman yüzyirmi yaşında idi; gözü zayıflamadı, ve kuvveti eksilmedi. Ve İsrailoğulları, Moab ovasında, otuz gün Musa'ya ağladılar; ve Musa için yas ağlama günleri tamam oldu.*"[77] ifadeleri, Hz. Musa'nın ölümünü, yaşadığı yıl sayısını ve ölümünün ardından İsrailoğullarının yas tuttuğunu aktarmaktadır. Hz. Musa'ya nispet edilen bir kitapta bu ifadelerin yer alması, en azından mantıki açıdan mümkün değildir. Dolayısıyla bu ve benzeri daha birçok pasajı sonrakilerin Eski Ahit'e ekledikleri, başka bir ifadeyle, Tevrat'a Hz. Musa dışındaki insanların elinin karıştığı[78] anlaşılmaktadır.

Hz. Musa'dan sonra kaybolan Eski Ahit metninin uzun bir zaman aralığından sonra tekrar yazıya geçirilmeye çalışılması ve bu süreç içerisinde yaşanan sıkıntılar, kutsal kitabın asli şekliyle muhafaza edilememesine neden olmuş ve sonuçta bütünlükten yoksun, yer yer çelişkiler içeren bir kitap halini almıştır. Yahudilere ait İbranca, Hristiyanlara ait Yunanca ve Samirilere ait Samirice Eski Ahit metinleri arasında farklılıklar bulunmakta ve verilen bilgiler birbirini tutmamaktadır. Ayrıca İbranca, Yunanca ve Samirice metinler, kendi içlerinde de çeşitli tutarsızlıklar içermektedir.[79] Birkaç örnek vermek gerekirse, sözgelimi; tufan olayı anlatılırken, tufan'ın 40 gün 40

77 Tesniye, 34/5-8.

78 Bk. Adıvar, s.378; Tümer – Küçük, s. 127; Adam, Baki, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, Seba Yay., Ankara 1997, s.76; Aydın, Mehmet S., "*Rasyonel Düşünce ve İslam Modernizmi*", I. İslam Düşüncesi Sempozyumu, Beyan Yay., İstanbul 1995, s. 151.

79 Tümer – Küçük, s. 127; Ayrıca bk. Bucaille, s. 24.

gece sürdüğü ve 40 gün yağmur yağdığı belirtilirken, başka yerde bu süre 150 gün olarak belirtilmekte ve yağmurun ancak 150 gün sonra kesildiği ifade edilmektedir.[80] Nuh tufanı ile Hz. İbrahim arasındaki süre, İbranca Tevrat'ta 292, Samirice Tevrat'ta ise 942 yıl olarak belirtilmektedir. Yine, Tekvin'in I ve II. Bablarında, yaratılış birinde insandan başlatılmakta, diğerinde ise insanda bitirilmektedir.[81] Benzer bir tarzda İsrailoğulları'nın sayımı için bir yerde Tanrı'nın Davud'u görevlendirdiği belirtilirken, başka bir yerde bu işin şeytanın tahrikiyle olduğu ifade edilmektedir.[82] Aynı şekilde, Yahudilerin Mısır'da yaşadıkları süre İbranca Tevrat'ta 400, Samirice Tevrat'ta ise 215 yıl olarak belirtilmektedir.[83]

Kur'an ve İncil'de de Tevrat'ın tahrif edildiği ifade edilmektedir. Barnabas İncilinde, Tevrat'ın tahrif edildiği şu ifadelerle belirtilmektedir:

İsa (a.s.) şöyle dedi: 'Bana inanın! Size söylüyorum ki vaad İshak'a değil, İsmail'e yapılmıştır.' Bunun üzerine Havariler: 'Ey Muallim! Musa'nın kitabında vaadin İshak'a yapıldığı yazılıyor' dediklerinde İsa (a.s.), ah çekerek şu cevabı verdi: 'Öyledir ama, onu Musa yazmadı. Yuşa da yazmadı. Onu, Allah'tan korkmaz hahamlar yazdı...".[84]

Kur'an'da ise, Tevrat'ın tahrif edildiği şu ifadelerle dile getirilmektedir:

"Şimdi bunların sizlere inanmalarını mı umuyorsunuz?

80 Tekvin, 7/4,12,17,24; 8/2-3.
81 Felicion, s. 125; Tümer – Küçük, a.y.
82 II.Samuel, 24/1-6; I. Tarihler, 21/1-7; Ayrıca bk. Tümer – Küçük, s. 127.
83 Tekvin, 11/10-26; Ayrıca bk. Seka, s. 127-128, Atalay, s. 293. Gündüz, *"Kur'an Kıssalarının Kaynağı Eski Ahit mi?.."*, s. 47-48.
84 *Barnabas İncili*, İngilizceden çev. M. Yıldız, Kültür – Basın Birliği Yay., İstanbul, ts., s. 120-121.

Oysa bunlardan bir grup vardı ki, Allah'ın sözünü işitirlerdi de düşünüp akıl erdirdikten sonra, bile bile onu değiştirirlerdi" (Bakara, 2/75).[85]

Ayette geçen Allah'ın sözü ifadesini Tevrat olarak anlayanlar olduğu gibi, hududullah / Allah'ın koymuş olduğu cezalar şeklinde anlayanlar da olmuştur.[86]

Yukarıda ifade edilenlerden de anlaşılacağı üzere, Tevrat Hz Musa'dan sonra, yaklaşık yirmi asırlık bir zaman süreci içerisinde, farklı zamanlarda, farklı insanlar tarafından defalarca yazılmış, elden geçirilmiş ve değişikliğe uğramıştır. Bu da kutsal metnin saf haliyle günümüze ulaşmadığını ve mevcut Tevrat metni ile Hz. Musa'nın yazmış olduğu metnin muhteva ve sınırları itibariyle birebir örtüşmesinin mümkün olmadığını göstermektedir. Dolayısıyla, sağlam, güvenilir ve aslına uygun bir metnin varlığından söz etmek mümkün değildir.

İncil

Müjde, iyi haber gibi anlamlara gelen[87] İncil, Eski Ahit ve Yeni Ahit'ten oluşan Kitab-ı Mukaddes'in ikinci bölümüne, yani Yeni Ahit'e verilen addır. Yeni Ahit; dört İncil, yirmibir mektup, 'Resullerin İşleri' ve 'Vahiy' kısımlarından oluşan toplam yirmiyedi kitabın adıdır.[88] Dört incil ise; Matta, Markos,

85 Ayrıca bk. Nisa, 4/46; Maide, 5/13,41.

86 Bk. Zemahşeri, Mahmud b. Ömer, *el-Keşşaf an Hakaiki Ğavamidi't-Tenzil*, Neşru'l-Belağa, Kum 1992, I, 156; İbn Kesir, Ebu'l-Fida İsmail, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, thk. Muhammed İbrahim el-Benna – Muhammed Ahmed Aşur – Abdulaziz Ğanim, Daru Kahraman, İsatnbul 1984, I, 164-165; Tabatabai, Muhammed Huseyn, *el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an*, Muessesetu'n-Neşri'l-İslami, Kum 1996, I, 213-214; Atalay, s. 291.

87 Aydın, Mehmet, *Hristiyan Kaynaklarına Göre Hristiyanlık*, T.D.V. Yay., Ankara 1995, s. 84; Tümer – Küçük, s. 152; Kuzgun, s. 117.

88 Tümer – Küçük, a.y.

Yuhanna ve Luka'ya nispet edilen dört ayrı metindir. İncil ifadesi bu dört İncil için olmakla birlikte, geriye kalan yirmiüç kitapla birlikte Yeni Ahit'in tümü için de kullanılmaktadır.[89]

İslam inancına göre, diğer bazı peygamberlere vahiy yoluyla kitap gönderildiği gibi, Hz. İsa'ya da aynı şekilde vahiy yoluyla bir kitap gönderilmiştir ve bu kitabın adı da İncil'dir. Kur'an'da, içinde hidayet ve nur bulunan İncil adında bir kitabın Hz. İsa'ya verildiği şu ifadelerle açıkça belirtilmektedir:

"Onların ardından, yanlarındaki Tevrat'ı doğrulayıcı olarak Meryem oğlu İsa'yı gönderdik ve ona, içinde yol gösterme ve nur bulunan, önündeki Tevrat'ı doğrulayan ve korunanlar için yol gösterici ve öğüt olan İncil'i verdik" (Maide, 5/46).[90]

Hristiyanlar ise bu konuda farklı bir yaklaşım sergilemektedirler. Hristiyanlar, Hz. İsa'nın peygamberliği süresince kendisine bir kitap indirilmiş olduğunu kabul etmezler. Ayrıca Hz. İsa'nın kendisi de bir kutsal kitap meydana getirme girişiminde bulunmamış ve kimseye de bir şey yazdırma yoluna gitmemiştir.[91] Bu düşünceye göre en mükemmel vahiy, İncil'de değil Hz. İsa'nın şahsında gerçekleşmiştir.[92] O, peygamberlik süresi olan üç yıl içerisinde, halkın arasında dolaşarak insanlarla temas kurmaya çalışmış ve peygamberliğinin gereğini yerine getirmek için uğraş sarfetmiştir. İnsanlarla içiçe olmuş, onların bireysel ve toplumsal alanda kötülüklerden uzak, iyi insanlar olmaları için çaba harcamıştır.[93] Hz. İsa'nın dünyadan ayrılışından sonra talebeleri, onun misyonunu aynı

89 Kuzgun, s. 120.
90 Ayrıca bk. Al-i İmran, 3/48; Hadid, 57/27.
91 Kuzgun, s. 119; Doubschütz, II, 582.
92 Aydın, *Hristiyan Kaynaklarına Göre Hristiyanlık*, s. 81.
93 Jakob, Xavier, *İncil Nedir, Tarihi Gerçekler*, Ankara 1985, s. 10; Kuzgun, s. 119.

şekilde devam ettirmek için ellerinden geleni yapmışlardır. Farklı bölge ve yerlere giderek aynı şeyleri anlatmaya devam etmişlerdir. Peygamberlik süresinin başlangıcından itibaren kendisiyle birlikte olan bu talebeler, başka bir ifadeyle Havariler, Hz. İsa'nın misyonunun devam etmesi amacıyla ondan duyduklarını, gördüklerini, mucizelerini, kaleme almışlardır. Bu şekilde de İnciller meydana gelmiştir.[94] Luka İncili'nde konuyla ilgili şöyle bir ifade bulunmaktadır:

"Aramızda vaki olmuş şeylerin hikayetini, başlangıcından gözleri ile görenlerin ve kelamın hizmetçisi olanların bizlere nakil ettiklerine göre tertip etmeğe birçok kimseler giriştiklerinden, ben de, ta başından beri hepsini dikkatle araştırıp tahkik ederek, ... yazmayı münasip gördüm".[95]

Elde mevcut dört İncil, yazarlarına nispet edilmektedir. Dolayısıyla Hristiyanlar, Hz. İsa'ya vahiy yoluyla İncil adında bir kitap indirildiğini kabul etmemektedirler. Ancak İncil sayısının neden dört olduğu, İncil yazarlarının yaşadıkları dönem, Hz. İsa'ya bir yakınlıklarının bulunup bulunmadığı, bunların Havarilerden olup olmadıkları tarihi süreç içerisinde hep tartışma konusu olmuştur.

İlk dönemlerde yüz civarında İncil'in ortaya çıkmış olması, İncillerin yazılmasında belli bir ölçünün bulunmadığını ve birçok kişinin İncil yazmaya kalkıştığını göstermektedir. Mevcut dört İncil ise, bu çok sayıdaki İncil metinlerinden birbirlerine en yakın olanları kabul edilerek, bunların sahih olduğu, başka bir ifadeyle Kutsal Ruh'un himayesi altında yazıldığı kabul edilmiştir. Pavlus, Petrus, Yuhanna, Yakub ve Yahu-

94 Clark, Denis, *Siretu'l-Mesih ve Tealimuh*, Kahire, ts., s. 11'den naklen, Kuzgun, s. 119; Aydın, *Hristiyan Kaynaklarına Göre Hristiyanlık*, s. 81,85-87; Felicion, s. 208.

95 Luka, 1/1-3.

da'nın mektupları, Resullerin İşleri ve (Yuhanna'ya ait) Vahiy kitapları da sahih sayılarak, tümü Yeni Ahit kapsamına alınmıştır.

Bunun yanında sahih sayılmayan birçok İncil metni arasında Ebionitlerin İncili ve Barnaba İncili meşhur olmuştur. Zira bu İncillerde, Hristiyanlığın kurumsallaşmış argümanlarının aksine, Allah'ın bir olduğu, Hz. İsa'nın Allah'ın kulu ve resulü olduğu, çarmıha onun değil başkasının gerildiği, ondan sonra da bir peygamber geleceği ifade edilmektedir.[96] Ancak burada önemle belirtilmesi gereken bir husus, bu ayırım işleminin, başka bir ifadeyle sahih ve apokrif İncil ayırımının tarihi temelden hareketle yapılmak yerine büyük ölçüde edebi çerçevede gerçekleştirilmiş olduğudur.[97]

Dört İncil'in yazılış tarihleri hakkında tam bir kesinlik bulunmamaktadır. Aralarındaki benzerlikten dolayı 'Sinoptik İnciller' diye de adlandırılan Matta, Markos ve Luka İncillerinden Matta İncili altmışdörtten önce, kırk – elli yılları civarında yazılmış olabilir. Markos İncili altmışdörtten sonra, Luka İncili ise seksenli yıllarda yazılmıştır.[98] Bu üç İncil'den kısmen farklılık arzetmekle birlikte onların içerdiği yorumları da ihtiva eden Yuhanna İncili ise doksanbeş – doksansekiz yılları arasında[99] tamamlanmıştır. Ancak Yeni Ahit'in son şeklini alması, başka bir ifadeyle, Eski Ahit'le birlikte, dört İncil, Resullerin İşleri, Aziz Pavlus'la diğer havarilere nispet edilen yirmibir mektup ve Yuhanna'nın Vahyi'nden oluşan Yeni Ahit'in bir

96 Tümer – Küçük, s. 153-154; İbn Şerif, Mahmud, s. 78-85; Ayrıca bk. Dobschütz, II, 580.

97 Kılıç, *Mitoloji Kitab-ı Mukaddes ve Kur'an-ı Kerim*, s. 85.

98 Aydın, *Hristiyan Kaynaklarına Göre Hristiyanlık*, s. 87-88,92; Tümer – Küçük, s. 153.

99 Aydın, *Hristiyan Kaynaklarına Göre Hristiyanlık*, s. 90,92; Tümer – Küçük, s. 153.

kitapta toplanması ise çok daha sonraki bir tarihe, dördüncü yüzyıla[100] tekabül etmektedir.

İncillerin nerede yazıldığı da hep tartışma konusu olmuştur. Dolayısıyla bu konuda bir konsensüsten söz etmek mümkün görünmemektedir. Sözgelimi Matta İncili'nin yazıldığı yer olarak; Filistin, Yunanistan, Suriye, Antakya, Fenike, İskenderiye gibi farklı bölgeler gösterilmiş ve bunlardan hangisi olduğu konusunda görüş birliğine varılamamıştır.[101]

Benzer bir tarzda, bu İncillerin yazarlarının kim olduğu da aynı şekilde sürekli tartışma konusu olmuştur. Sözgelimi Yuhanna İncili'ni yazan Yuhanna'nın kim olduğu, hangi Yuhanna olduğu tartışmalıdır. Zira bazıları dördüncü İncil olan Yuhanna İncili'nin Zebede oğlu Havari Yuhanna tarafından değil, ondan yaklaşık iki yüzyıl sonra yaşamış, İskenderiye Felsefe Okuluna mensup Yuhanna adında meçhul birince yazıldığını, Yunanca kaleme alınan bu İncil'in başına Yuhanna İncili yazıldığı için yanlışlıkla Havari Yuhanna'ya ait olduğunun sanıldığını[102] ileri sürmüşlerdir. R. Simon, bunu açıkça dile getirerek, mevcut İncillerin ne Hz. İsa'ya ne de Havarilere nispet edilebileceğini, bu İncillerin uzun bir zaman aralığından sonra, meçhul kişilerce kaleme alındığını, ancak inandırıcılık boyutunu arttırmak amacıyla da bazı hikayelerin / pasajların başına havarilerin veya onlara yakınlıklarıyla bilinen şahısların adlarının yazıldığını ifade etmektedir.[103]

Yeni Ahit'in değerlendirilmesi açısından önemli bir konu da Hz. İsa'nın konuştuğu dil ile İncillerin yazıldığı dilin ay-

100 Felicion, s. 180; Kuzgun, s. 116; Ayrıca bk. Aydın, *Hristiyan Kaynaklarına Göre Hristiyanlık*, s. 81.
101 Kuzgun, s. 177.
102 Kuzgun, s. 178-179.
103 Kautsky, Karl, *Foundations of Christianity*, International Publishers, New York 1925, s. 31; Atalay, s. 332; Ayrıca bk. Dobschütz, II, 594.

nı olup olmadığıdır. Hz. İsa'nın İbranca – Aramca konuştuğu, tebliğ vazifesini bu dil vasıtasıyla gerçekleştirdiği bilinmektedir. Bu nedenle onun yüklenmiş olduğu misyonu yerine getirirken anlattığı şeylerin en iyi tarzda anlaşılabilmesi için yazım işleminin de aynı dilde / İbranca - Aramca yapılması gerekirdi. Ancak Hz. İsa Yunanca konuşmadığı halde, İnciller Yunanca intikal etmiştir ve bugün Hristiyan dünyasının elinde İbranca – Aramca yazılmış orijinal bir nüsha bulunmamaktadır.

Mevcut İncillerin bir kısmının ilk önce İbranice yazıldığı bilinmekle birlikte,[104] mevcut en eski İncil nüshaları bile Yunancadır.[105] Her tercümenin aynı zamanda bir yorum olduğu ve mütercimin kültürünü ve düşünce dünyasını yansıttığı göz önünde bulundurulduğunda, tarihi süreç içerisinde İbrancadan yapılan tercümelerin asıl nüshaları bütünüyle yansıtmasının mümkün olamayacağı anlaşılacaktır.

İncil'in ilk yıllarda yazılmadığı ve İsa'nın mesajının şifahi olarak nakledildiği konusunda Hristiyanlar arasında bir konsensüsün varlığından söz etmek mümkündür. Ancak Hristiyanlar, İncil metinleri arasında bir ayırıma gitmeden ve tercihte bulunmadan tümüne iman ederler.[106] Başta Roma kilisesi olmak üzere Batı kiliselerinin tümü, Kitab-ı Mukaddes'in Kutsal Ruh'un himayesi altında yazıldığını bu nedenle de içeriği konusunda herhangi bir şüphenin bulunabilmesinin mümkün olmadığını ifade etmişlerdir.[107] Hatta 1546 yılında Merano Ruhani Kurulu tarafından, Eski Ahit de dahil olmak

104 Kuzgun, s. 176; Aydın, *Hristiyan Kaynaklarına Göre Hristiyanlık*, s. 84; Dobschütz, II, 584.
105 Kuzgun, a.y.; İncilin diğer dillere çevirisi hakkında geniş bilgi için bk. Dobschütz, II, 584 vd.
106 Aydın, *Hristiyan Kaynaklarına Göre Hristiyanlık*, s. 83; Dobschütz, II, 581.
107 Kuzgun, s. 98; Dobschütz, a.y.

üzere Kitab-ı Mukaddes'in tümünün Tanrı tarafından ilham edildiğinden şüphe etmek yasaklanmıştır.[108] Kopya tashihi dışında herhangi bir şekilde ve herhangi bir amaçla bu metinlerin incelemeye tabi tutulması, Doğu ve Batı kiliselerince benimsenen ortak tavır olarak, aynı şekilde yasaklanmıştır.[109]

Hz. İsa'nın peygamberlik süresinin bittiği, başka bir ifadeyle dünyadan ayrıldığı tarih ile İncillerin yazıldığı tarih arasında en iyimser ifadeyle ortalama altmış yıllık bir zaman dilimi bulunmaktadır. Bu zaman süreci göz önünde bulundurulduğunda, kutsal olduğu kabul edilen bu metinlerin tamamen Hz. İsa'nın söylediklerinin aynısı olduğunu kabul etmek bir yana onun söylediklerinin bir yansıması olduklarını bile ifade etmek güç görünmektedir.

İncil metinlerinin insan eliyle ve kontrolsüz bir şekilde yazılmış olması, referansta bulundukları ilahi boyutla kurdukları ilginin çok zayıf durumda olduğunu göstermektedir. Farklı zamanlarda kutsal metne eklemelerin yapılması veya daha önce açıklama olarak ilave edilen pasajların, yeniden istinsah sırasında metnin bir parçasıymış gibi kabul edilerek metne dahil edilmesi[110] gibi olaylar da göz önünde bulundurulduğunda, bunun böyle olduğu ve farklı bir değerlendirmeye gidilemeyeceği anlaşılacaktır. Bu nedenle de İncil metinleri gerek kendi içlerinde, gerekse diğer incillerle mukayese edildiklerinde birçok farklılığın / çelişkinin bulunması kaçınılmaz olmuştur.

Sözgelimi; Hz. İsa'nın peygamberlik görevine başlamasının, Yuhanna İncili'nde Vaftizci Yahya'nın hapse atılmasın-

108 Felicion, 124,180; Kuzgun, s. 98; Aydın, *Hristiyan Kaynaklarına Göre Hristiyanlık*, s. 84
109 Kuzgun, s. 98.
110 Bucaille, s. 44.

dan önce,[111] Matta[112] ve Markos[113] İncili'nde ise sonra olduğu ifade edilmektedir. Bir diğer çelişki ise şöyledir: Matta İncili'nde Hz. İsa'nın Petrus'a şu hitabı yer almakta; "*Sen Petrussun, ve ben kilisemi bu kayanın üzerine kuracağım; ve ölüler diyarının kapıları onu yenmiyecektir. Göklerin melekutu anahtarlarını sana vereceğim; yeryüzünde bağlıyacağın ve her şey göklerde bağlanmış olur ve yeryüzünde çözeceğin her şey göklerde çözülmüş olur*".[114] Ancak birkaç ayet sonra bu ifadelerin tamamen zıttı diye nitelendirilebilecek cümlelere yer verilmektedir: "*İsa dönüp Petrusa dedi: Çekil arkama, Şeytan; sen bana tökezsin, çünkü sen Allah şeylerini değil, ancak insan şeylerini düşünüyorsun*".[115] Yine, Matta,[116] Markos[117] ve Luka İncili'nde[118] Hz. İsa'nın memleketi Galile, Yuhanna İncili'nde ise Yahudiye olarak belirtilmektedir.[119] Bu türden örnekleri çoğaltmanın mümkün oluğunu ifade etmek gerekmektedir.[120]

Hz. İsa tarafından ifade edilen sözlerin olduğu şekliyle, unutma ile malul olan insanoğlunun hafızasında uzun süre kalması mümkün görünmemektedir. Ayrıca mevcut en eski İncil'in bile Hz. İsa'nın konuştuğu dil olan İbranca değil Yunanca olması, başlı başına İncillerin sıhhati açısından yeterli bir problemdir. Zira ilahi boyutu bulunan bir söz veya metin bir yana sıradan metnin tercümesinin bile hiçbir şekilde aslı-

111 Yuhanna, 3/22-26; 4/1-3.
112 Matta, 4/12-17.
113 Markos, 1/14-15.
114 Matta, 16/18-19.
115 Matta, 16/23.
116 Matta, 13/54-58.
117 Markos, 6/4.
118 Luka, 4/29.
119 Yuhanna, 4/3,43-45.
120 Ayrıca bk. Matta, 1/16, 3/4, 9/14, 11/18; Markos, 1/6, 2/18; Luka, 3/23.

nın yerini tutamayacağı bilinen bir gerçektir.

Sözlü rivayetlerden hareketle yazıya geçirilen ilk metinlerin tarihi süreç içerisinde değiştirilmiş olduğunun ortaya çıkması, karanlık, anlaşılmaz, çelişkili, bazen de anlamsızlığa varacak düzeyde tuhaf pasajların bulunmasının da nedenini ele vermektedir. Zira bu tespitler, metinlerin kaleme alınmasında sonraki insanların birebir etkin olduklarını ve unutma, değiştirme / tahrif, kendi ifadelerine dökerek aktarma gibi işlemlerin ilk dönemki tarihi süreç içerisinde farklı zamanlarda gerçekleştiğini ortaya koymaktadır.[121]

III. Kitab-ı Mukaddes ve Mitoloji

İlahi vahiylerin veya dinlerin amacı, geldikleri toplumu belirli alanlarda dönüşüme uğratmak, doğru yolu bulmalarını sağlamaktır. Ancak burada en kritik ve önemli soru(n), dinlerin değişim ve dönüşümü gerçekleştirirken, kendi benliklerinden bir şey kaybedip etmedikleri veya ne ölçüde kaybettikleridir.

Yukarıda Kitab-ı Mukaddes'in oluşum seyrine yer vermeye çalıştık. Bu çerçevede, Kitab-ı Mukaddes'le ilgili yapılan yorumlamalar ve farklı yaklaşımlar bir yana, kutsal metnin kendisinin korunamadığı ve kutsal metin adı altında sunulan birden çok metnin ortaya çıktığı bir gerçek olarak karşımıza çıkmaktadır. Farklı metinlerin ortaya çıkması, bunların içeriğinin gelinen kültürel vasattaki hakim değerleri barındıkları anlamına gelir aynı zamanda. Bu değerlerin en önemlilerinden bir tanesi de mitlerdir. İlk Hristiyan ilahiyatçılar, İncil'de mit varlığını yadsımışlardır.[122] *'Mit'* ifadesi Yeni Ahit'te; *"Ve hakikatten kulaklarını döndürecekler, ve masallara (İngilizcesinde*

121 Bucaille, s. 79; Kuzgun, s. 105.
122 Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, s. 154.

myth) sapacaklardır."[123] şeklinde geçmekte ve olumsuz anlamda[124] kullanılmaktadır. Ancak mitolojik unsurların İncillerde bol miktarda bulunduğu da bir gerçektir. Ayrıca Yahudi ya da Akdeniz kökenli simge, figür ve dinsel törenlerin Hristiyanlık tarafından özümsendiği ve içselleştirildiği[125] de aynı şekilde bir gerçektir.

Hristiyanlık, ta başlangıçtan itibaren, birbiriyle çelişen, bazen birbirini dışlayan etkilere maruz kalmıştır. Gnostisizm,[126] Yahudilik ve paganizm'in etkileri,[127] en canlı örnekler olarak gösterilebilir. Kimi zamanlar kutsal metinde gnostik unsurlar zayıflamaya yüz tutsa da varlığını sürekli devam ettirmiştir. Sözgelimi, Kilise babaları bazı gnostik unsurlara karşı savaş açmış olmakla birlikte, İncil'de bulunan Pavlus'un Mektupları'ndaki ve başka diğer metinlerdeki gnostik unsurları koruma[128] yoluna gitmişlerdir.

Hristiyanlığın yayılması sürecinde, Hristiyan misyonerlerinin orta ve batı Avrupa'da yaşayan yaygın dinlerle karşılaştıklarında, gerçek güçlük kendini hissettirmeye başlamıştır.

123 Timoteosa II. Mektup, 4/4.

124 Graeve, s. 184.

125 Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, s. 153; Kılıç, *Mitoloji Kitab-ı Mukaddes ve Kur'an-ı Kerim*, s. 70; Graeve, s. 185; Ayrıca Yahudilik ve Hristiyanlık'ta bulunan mitolojik unsurlar konusunda geniş bilgi için bk. Hooke, Samuel Henry, *Ortadoğu Mitolojisi –Mezopotamya Mısır Filistin Hitit Musevi Hristiyan Mitosları-*, çev. Alaeddin Şenel, İmge Kitabevi, İstanbul 1993, s. 191-217.

126 Gnostisizm: Hristiyan öğretiyi, eski Doğu dinleriyle, Platon ve Yeni – Platonculuk'la kaynaştıran felsefi ekol. Bk. Taylan, Necip, *"Gnostisizm"* mad., Sosyal Bilimler Ansiklopedisi, Risale Yay., İstanbul 1990, II, 111; Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Ekin Yay., Ankara 1996, s. 231.

127 Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, s. 158; Graeve, s. 184; Ayrıca bk. Gündüz, *"Kur'an Kıssalarının Kaynağı Eski Ahit mi?.."*, s. 74.

128 Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, s. 158.

Bu süreçle birlikte, bir yandan pagan unsurlarla mücadele edilmiş, ancak öbür yandan hakim düzenle karşı karşıya gelmemek ve uzlaşı içerisinde bulunmak amacıyla bu unsurların Hristiyanlaştırılması yoluna gidilmiştir. Böylece, mücadele edilen, ancak bir türlü baş edilemeyen ve kökü kazınamayan kutsal figürler ve pagan mitleri Hristiyanlaştırılmıştır. Bu süreç içerisinde, putperest olan Avrupadaki köylü halklarının eski din ve dünya görüşlerine ait figürler, mitler ve dinsel törenler Hristiyanlıkla birlikte terkedilmemiş, aksine Hristiyanlık bünyesi içerisinde bu kültürel veri ve uygulamalar varlıklarını sürdürmüştür. Doğu Avrupa köylüleri için bu sürecin devam ettirilmesi ve eski dini unsurların ve mitlerin korunması, Hristiyanlığın paganlaştırılması anlamına gelmiyordu, aksine, atalarının dininin Hristiyanlaştırılmasını ifade ediyordu. Bu süreçle birlikte, puta tapmanın ana ekseni oluşturduğu bir kültürel yapının mitolojisinde bulunan, canavarları öldüren pekçok kahraman veya ilah, Aziz Georges kimliğine büründü. Fırtına ilahları, Azize Elie'ye, bereket tanrıçaları da Bakire Meryem'e veya azizeler'e dönüştü.[129] Asya'ya ve Akdeniz'e ait simgeler, dinsel törenler ve mitler de *'kutsal öykü'* ye dönüştürülerek Hristiyanlaştırıldı.[130] Kilise, on asırdan fazla bir zaman boyunca, pagan unsurların Hristiyan geleneğine yönelik sürekli akınına karşı savaşmak zorunda kaldı.

Hristiyanlığın dış etkilere bu şekilde maruz kalması, Yahudiliğin, gnostisizmin ve pagan unsurların Hristiyan geleneğine ve Hristiyanlığın kutsal kitabına bu ölçüde nüfuz etmesi nedeniyle, Katolik – Roma ve Ortodoks Kiliseleri ciddi anlamda eleştiriye maruz kaldı. Eleştirinin ana ekseni de, bu kadar

129 Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, s. 159-160; Kılıç, *Mitoloji Kitab-ı Mukaddes ve Kur'an-ı Kerim*, s. 71.

130 Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, s. 159; Ayrıca bk. Bolle, s. 268.

harici unsurun neden kabul edildiği sorusuyla kristalleşmekteydi. Zira sürekli zayıflamakla yüzyüze kalmış olan paganizm, ancak Hristiyanlaşmış bir formla varlığını sürdürebildi[131]. Hristiyanlığın erken dönemlerinde yaşamış olan İranaeus (M.S. 130 – 200), Platon felsefesinin ve pagan unsurların Hz. İsa'ya atfedilerek dinileştirilmesini şiddetli bir şekilde eleştirerek, bundan Aziz Paul'ü sorumlu tutmuştur.[132]

Çok erken dönemlerde, Kitab-ı Mukaddes'te bulunan kıssalara mitoloji suçlamasının belirdiğini söylemek mümkündür. Bu mitoloji suçlamasında, mitolojiye olumlu bir anlam yüklenmediğini, kabul edilemez bir masal olarak algılandığını da belirtmek gerekmektedir. Celsus'tan Porphiri'ye kadar Yeni Eflatuncu filozof ve bilginler tarafından dillendirilen bu söylemin, herhangi bir ilahiyat probleminden veya tartışmasından daha fazla gündeme geldiğini ve tartışıldığını görmekteyiz.[133]

Yukarıda değinildiği üzere, Grek kültürünün de Hristiyanlık üzerinde ciddi etkileri olmuştur. Bu etkileme sürecinin, başka bir ifadeyle kopuşun ve asıldan uzaklaşmanın belki de en büyüğü, İbranca yazılmış olan ilk İncillerin Grekçeye tercüme edilmesiyle olmuştur. Zira Grek felsefe ortamı, İncilleri bütünüyle kapsayabilecek, anlayabilecek ve içselleştirebilecek bir düzeyde değildi. Bu nedenle, yapılan tercüme faaliyeti, bir yandan asıl metnin anlamını daraltıcı bir fonksiyon icra ederken, bir yandan da Grek kültürünün ve düşünce sisteminin içeriğini kutsal metne taşıma anlamına geliyordu. Ayrıca, İbranca asıl metinlerin kaybolup, Grekçe nüshaların ilk nüsha haline gelmesi nedeniyle de ayıklama işi imkansız hale geldi.

131 Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, s. 160; Graeve, s. 185.
132 Kılıç, *Mitoloji Kitab-ı Mukaddes ve Kur'an-ı Kerim*, s. 72.
133 Bk. Bianchi, 132.

Grekçe çevirinin Aziz Jerome tarafından M.S. 387'de Latinceye çevrilmesiyle de, asıldan uzaklaşmanın dozajı artmış oldu. Grek kültürünün ve düşünce sisteminin Hristiyanlığa büyük ölçüde etkisi nedeniyle, Nietzsche, oluşan Hristiyanlık profilini *'zavallısından platonculuk'* şeklinde tanımlamıştır.[134]

M.S. 325 yılında toplanan İznik Konsülü'nde, imparatorluğun bütününde Güneş Tanrısına tapmanın yaygın olması ve imparatorun da Güneş Tanrısı'nın görünümü olarak kabul edilmesi nedeniyle, *'Roma Güneş Günü'*nün Hristiyan sabbatı, yani istirahat ve ibadet günü olarak kabul edilmesi[135] yönünde bir karar alındı. Bu da Hristiyanlığın dış tesirlere ne kadar açık olduğunu, pagan veya Grek kültür havzası kaynaklı unsurların nasıl dini bir forma sokularak içselleştirildiğini ve zamanla da dinin kendi asli unsurlarından biri haline geldiğini göstermektedir.

Hristiyanlığın ilk dönemlerinde yaşamış olan Origenes, yapılan eleştirilere karşı Hristiyanlığı korumak amacıyla Hz. İsa'nın yaşamının tarihsel gerçekliği üzerinde önemle durdu ve bütün tarihi kanıtları ortaya koymaya çalıştı. Ancak savunamadığı bazı konularda ise, yapılan eleştirileri kabullenmekten başka bir şey yapamadı. Sözgelimi, tapınaktan kovulan tüccarlar bölümünün tarihsel gerçekliğini eleştirdi ve reddetti. O, *"tarihsel gerçeklik dinsel hakika tle uyuşmadığı zaman, Kutsal Kitaplar anlattıklarının arasına kimi olayları da katarlardı; bunların bazıları tümüyle gerçek dışıydı, bazılarıysa gerçekleşebilecek, ama aslında gerçekleşmemiş olaylardı"*[136] diyerek, kutsal kitapta tarihe aykırı ve tarih dışı unsurların varlığını ve bunun nedenini ortaya koymaya çalıştı.

134 Kılıç, *Mitoloji Kitab-ı Mukaddes ve Kur'an-ı Kerim*, s. 72.
135 Kılıç, *Mitoloji Kitab-ı Mukaddes ve Kur'an-ı Kerim*, s. 73.
136 Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, s. 156.

Özet bir ifadeyle belirtmek gerekirse, Hristiyanlık mitolojik unsurları bünyesine almış ve bu mitolojik düşüncenin kimi kategorilerini de günümüze kadar sürdürmüştür.[137]

IV. Kitab-ı Mukaddes'in Mitolojik Unsurlardan Arındırılması Çabasını Hazırlayan Nedenler

Kitab-ı Mukaddes'in mitolojik unsurlardan arındırılması çabalarının arkaplanını Reformasyon hareketinin öncesine, ancak belirgin bir tarzda da Reformasyon hareketine kadar geri götürmek mümkündür. Kilisenin mevcut yapısına bir tepki olarak doğan Reformasyon,[138] Kutsal metnin dindarlar üzerinde veya genel itibariyle insan hayatı üzerindeki etkisinin ciddi anlamda değişime uğramasında temel etken olmuştur.[139] Daha Aydınlanmaya varmadan, kutsal metnin anlaşılması ve yorumlanması ile ilgili metotlar da bunun devamı olarak hızlı bir değişim süreci içerisine girmiştir.[140]

Kilise, önceki tarihi süreç içerisinde Kitab-ı Mukaddes-i yorumlama yetkisini kendisiyle sınırlı tutmuş, bunun dışındaki girişimlere ise meşruiyet alanı tanımak bir yana, kendi varlığını tehdit edici unsurlar olarak algılayıp, bastırma ve yok etme yolunda uğraş sarfetmiştir.[141] Ancak bunu bir dereceye kadar yapabilmeyi başarmış olsa bile neticede Reformasyonla önü alınamaz ve durdurulamaz yapısal eleştiriler gelmeye baş-

137 Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, s. 161.

138 Hegel, Wılhelm Frıedrıch Georg, *The Philosophy of History*, Dover Publıcatıons, New York 1956, s. 412.

139 Duff, s. 108-109; Dobschütz, II, 580.

140 Dobschütz, a.y.; Ayrıca bk. Dilthey, s. 96.

141 Bucaille, s. 17; Topçu, Nurettin, *Yarınki Türkiye*, Yağmur Yay., İstanbul 1961, s. 26; Aktay, Yasin, *"Kur'an Yorumlarının Hermenötik Bağlamı"*, İslami Araştırmalar, Cilt 9, 1996/1-4, s. 81; Ayrıca bk. Türkdoğan, Orhan, *Bilimsel Değerlendirme ve Araştırma Metodolojisi*, M.E.B. Yay., İstanbul 1989, s. 83-84.

lamıştır. Bu eleştirilerin odağında, kilisenin ve kilisenin hakim yapısının Kitab-ı Mukaddes'in gerçek anlamını örtücü ve gerçek anlamın ortaya çıkmasını engelleyici bir kurum olarak algılanması bulunmaktadır. Başka bir ifadeyle, kilise dini sapmaların temel sorumlusu olarak kabul edilmiş ve bu sapmaların ardında da Kitab-ı Mukaddes'in tarihi süreç içerisinde aslından uzaklaştırılarak kalın bir tortu tabakasının altına gizlenmesi görülmüştür.[142]

Reformasyonla ivme kazanan bu hareketlenmeyle birlikte dinin özünü anlamaya doğru bir yönelme başlamış ve bu amaçla da kutsal metinlerin örtük anlamının ortaya çıkarılması için uğraş sarfedilmiştir. Bu yolla da uzun bir zaman sürecini içeren kilise geleneği ile ve skolastiğin latincesiyle çarpıtılan esas anlama ulaşılmaya çalışılmıştır.[143] Metin kritiği çerçevesinde, kutsal metinlerin kaynağı, gerçekliği, doğruluğu, güvenilirliği gibi sorulara yanıt bulmak için uğraş sarfedilmiştir.[144] Bu uğraş ile, kutsal metinlerde bulunduğu öne sürülen Tanrı mesajının üzerindeki örtünün kaldırılması ve orijinine uygun bir kutsal metin yorumunun sağlanması amaçlanmıştır.[145] Tüm bu çabaların, dini alanda Reformasyonla birlikte bir canlılık süreci içerisine girmiş ve özellikle de onyedi ve onsekizinci yüzyıllarda bir disiplin olma yoluna girmiş olan hermeneutik çerçevesinde yapılmış olduğunu da belirtmek gerekmektedir. Bu çerçevede, onyedi ve onsekizinci yüzyıllarda, özelde Kitab-ı Mukaddes'le ilgili akılcı – eleştirel yöntemler

142 Hegel, s. 417; Aktay, a.y.
143 Gadamer, "*Hermeneutik*" Hermeneutik üzerine Yazılar, çev. ve der. Doğan Özlem, Ankara 1995, s. 13.
144 Dobschütz, II, 597.
145 Göka, Erol – Topçuoğlu, Abdullah – Aktay, Yasin, *Önce Söz Vardı*, Vadi Yay., Ankara 1996, s. 27.

gelişmiş[146] ve bu alanda yoğun bir çaba harcanmıştır

Kutsal metin kritiği çalışmalarının Kitab-ı Mukaddes'in mitolojik unsurlardan arındırılması çabalarının, başka bir ifadeyle demitolojizasyonun da habercisi olduğunu ifade etmek mümkündür. Zira Kitab-ı Mukaddes kritisizmi yoluyla kutsal metne farklı açılardan yaklaşılmış ve farklı yorum yöntemleri denenmeye başlanmıştır.

Kitab-ı Mukaddes kritisizmi konusunda üzerinde önemle durulması gereken şahsiyetlerden biri, Yahudi asıllı Baruch Spinoza'dır. Spinoza, 1670 yılında yayınlanan "*Theological and Politicil Treatise*" adlı tanınmış eserinde,[147] kutsal metin kritisizmin nasıl yapılması gerektiğini ve bunun ilkelerinin neler olması gerektiğini ortaya koymuştur.[148] Bu nedenle Spinoza, modern Eski Ahit kritisizminin büyük babası ve en önemli temsilcilerinden biri olarak kabul edilir.[149]

Spinoza, kutsal metin kritiğinin üç maddede toplanabileceğini ve bu üç maddenin aşamalı olarak gerçekleştirilmesiyle yapılabileceğini belirtir. Spinoza'ya göre önce, kutsal metnin dilinin ve tarihinin doğru bir şekilde bilinmesi gerekmektedir. Bunun sonrasında ise, Kutsal metne ait her kitabın ifadelerinin ayrı ayrı incelenmesi ve tümünün mantığa uygun bir şekilde metin kritiği ilkelerine göre düzenlenmesi gelmektedir. Son olarak da her kitabın yazarının genel durumunu içeren tarihinin tam ve doğru bir şekilde bilinmesi gerekmektedir. Spinoza, kutsal metni anlamak için bu temel ilkelerin uygulanması gerektiğini ve ancak bu yöntemle kutsal metnin mantalitesine ulaşılabileceğini belirtir.[150]

146 Gadamer, s. 14; Dobschütz, II, 596; Aktay, s. 79.
147 Duff, s. 101.
148 Duff, s. 84.
149 Duff, s. 101; Strachan, IV, 314-315.
150 Duff, s. 103.

Spinoza, bu ilkelerden hareketle, Eski Ahitte bulunan Yeşu, Hakimler, Rut, Samuel ve Krallar gibi metinlerin kendilerine nisbet edilen kişiler tarafından yazılmadığını ve onlara ait olmadığını, bu nedenle de sahih metinler olarak değerlendirilemeyeceklerini, bu metinlere sonradan tutarsız birçok eklemenin yapıldığını belirtir.[151] Yahudilerde bulunan *'seçilmişlik'* düşüncesine de karşı çıkan Spinoza, hiçbir millete diğerlerinin dışında özel olarak fazilet, erdem, bilgi ve benzeri olumlulukların verilmediğini, bu nedenle seçilmiş millet olamayacağını ifade eder.[152]

Spinoza, evrenin kurallarına aykırı olağanüstü bir şeyin olmasının mümkün olmadığını, Tanrının bunu yapmayacağını belirterek, mucize konusundaki görüşünü de dile getirir. Ona göre Tanrı var oldukça evrenin kendi bütünlüğü içerisindeki kuralları da işleyecektir. Bunun aksini düşünmek, biri Tanrının, öteki de evrenin olmak üzere iki ayrı gücü kabul etmek anlamına gelecektir.[153] Bu nedenle kutsal metinde olağanüstü imiş gibi gösterilen olaylar anlatılmakta ise, bu aktarımlar saygısız insanlarca sonradan eklenmiştir, kutsal metnin aslında bulunmaması gerekir. Zira doğaya aykırı olan şey akla da aykırıdır ve akla aykırı olan şey de çürütülmesi gereken yanlıştır.[154] Spinoza araştırmasında, asıl Tevratın kaybolmuş olduğu, eldeki Tevrat metninin ise aslından farklı bir mahiyet arzettiği sonucuna varmıştır.[155]

Spinoza'nın kutsal metne, özelde Eski Ahit'e yönelttiği bu ve benzeri ciddi ve yapısal eleştiriler, kutsal metne yeni ve

151 Duff, s. 103; Adıvar, s. 156; Kuzgun, s. 103
152 Spinoza, s. 187; Duff, s. 102.
153 Spinoza, s. 221; Duff, s. 103.
154 Adıvar, s. 155-156.
155 Adıvar, a.y.; Felicion, s. 124; Atalay, s. 293.

farklı bir bakış açısını / bir anlama ve yorumlama yöntemini de beraberinde getirmiştir. Zira artık eskisi gibi ne otoritelerin sunduğu kurumsallaşmış argümantasyonlara itibar edilmekte ve ne de kutsal metnin kendisi tamamiyle orijin açısından sahih ve dokunulmaz görülmektedir. Spinoza'nın bu yeni yaklaşımı nedeniyle, Eski Ahit kritisizmi ile ilgili önemli bir eseri bulunan ve kendisinden alıntıda bulunduğumuz Archibeld Duff, onun çalışmalarını yeni yüzyılın şafağı olarak nitelendirir ve onun açtığı yoldan gidilerek daha ilerilere ulaşılması gerektiğini ifade eder.[156]

Kutsal metin kritisizmi konusunda ön plana çıkan filozoflardan biri olan Salomo Semler (1725 – 1791)'in tarihselci – tenkitçi yorumlama programı, Kitab-ı Mukaddes'e yeni bir bakış açısını gündeme getirmiştir. Semler, kutsal metni anlama ve yorumlama faaliyetinin hermeneutiğin metin yorumundaki evrensel ilkelerine uyularak yapılması gerektiğini, başka bir ifadeyle, genel metin tenkidi kurallarının esas alınması gerektiğini belirtmiştir. Kutsal metinleri direkt olarak Allah'ın kelamı olarak görmeyen Semler,[157] bu yaklaşımıyla, kutsal metni genel metin tenkidi kuralları karşısında ikincil ve tabi bir konuma indirgemiştir. Zira o, kutsal metni mucizevi bir fenomen olarak ele almanın yanlış olacağını belirterek, kutsal metne gerçeğin bilgisini içeren bir kitap nazarıyla bakmanın daha doğru olacağını savunmuştur.[158]

156 Duff, s. 105.

157 Paçacı, Mehmet, *"Kur'an ve Ben Ne Kadar Tarihseliz?"*, Islami Araştırmalar, 1996/1-4, s. 120; Ayrıca bk. Dilthey, s. 99; Dobschütz, s. 594.

158 Ritschl, Dietrich, *"Johann Salomo Semler: The Rise of the Historical – Critical Method in Eighteenth – Century Theology on the Continent"*, *Introduction to Modernity* (A Symposium on Eighteenth – Century Thought), ed. Robert Mollenauer, University of Texas Press, Texas 1965, s. 123-124,128.

Kitab-ı Mukaddes'le ilgili metin kritiği çabalarının bir diğer yönü de Hristiyanlığın temel değerlerine karşıt olarak kurulan aydınlanma hareketi ve bunun etkisi sonucu meydana gelen Batılı bakış açısı ile Hristiyanlığın temel değerleri arasındaki uyuşmazlığı / karşıtlığı ortadan kaldırmak ve Kitab-ı Mukaddes'i modern insanın kabul edebileceği bir forma sokmaktır.[159] Bu çerçevede metin kritiğinin ilerlemesine önemli ölçüde katkı sağlayan Schleiermacher'in[160] de özellikle kutsal metin otoritesinin pratikte nasıl sağlanacağı sorusu etrafında yoğunlaştığını[161] ifade etmek mümkündür.

Kitab-ı Mukaddes'e yönelik geliştirilen ve metin kritisizmi adıyla ön plana çıkan yorumlama ile ilgili çabalar, tarihe hakim olma sürecinde orijin açısından ilahi boyuta azami ölçüde referansta bulunan, kabul edilebilir bir kutsal metne nasıl ulaşılabileceği sorusuna verilen cevaplar toplamı etrafında yoğunlaşmaktadır. Bu çerçevede, kutsal metnin eski versiyonlarının incelenmesi, önemi günden güne artan metin kritiği için büyük önem arzetmektedir.[162] Başka bir ifadeyle bu tür çabalar, sağlam bir zemin üzerine ikame ederek korumak amacıyla Batılı geleneğe felsefi bir temel oluşturma süreci olarak kabul edilebilir.[163]

Kitab-ı Mukaddes'in direkt olarak Allah'ın kelamı olarak kabul edilmeyişi, problemin temelini teşkil etmektedir. Zira bu bakış açısı, Allah'ın veya onun peygamberi olan Hz. İsa'nın tam olarak neyi söylediğinin bilinmemesi anlamına ge-

159 Bulaç, Ali, "*Kur'an'ı Okuma Biçimi Olarak Hermenötik*", İslami Araştırmalar, Cilt 9, 1996/1-4, s. 118.
160 Dobschütz, II, 597.
161 Dobschütz, II, 591.
162 Kılıç, "*Nesnellikle Öznellik Arasında Yorum*", s. 104; Dobschütz, II, 594.
163 Binder, Leonard, *Liberal İslam*, çev. Yusuf Kaplan, Rey Yay., Kayseri 1996. s. 314.

lir. Birebir ilahi referansa göndermede bulunan ifadelerin bulunmaması, insanları, anlam itibariyle kutsal duruma en yakın bir metin oluşturma yoluna sürüklemiştir. Sözgelimi aydınlanma felsefesinin önemli temsilcilerinden biri olarak değerlendirilebilecek olan Lessing (1729 – 1781), İncil'in ifade formuna, başka bir ifadeyle harf ve kelimesine bağlı kalmanın yaşamdan uzaklaşmayı beraberinde getireceğini ifade etmiştir.[164]

Kitab-ı Mukaddes'in, özelde İncil'in metin kritiğine tabi tutulması isteğinin, özellikle modern dönemde bütün boyutlarıyla kabul edilir hale geldiğini söylemek mümkündür. Batı'da meydana gelen bu çabalar, dogmatik önyargılardan uzak kalarak, hermeneutik yönelimin ışığında ve bilimsel metotlar çerçevesinde[165] gerçekleştirilmeye çalışılmıştır.

Yukarıda da ifade edildiği üzere temel problem, ilahi kelam diye nitelendirilebilecek bir metnin bulunmamasıdır. Bu nedenle metin kritiği çerçevesinde oluşturulan yorum yöntemleriyle yapılmaya çalışılan şey, lafızların bir kenara bırakılmasını gerektirse bile, sahih / orijinal ve modern değerlerle uyum içerisinde bulunan bir metne[166] ulaşmak olmuştur.

Mevcut İncillerin metin kritisizmi yoluyla ele alınması, bu metinlerin hakiki ve iç anlamlarını ortaya çıkarmak amacına matuf olarak gündeme gelmiştir. Ancak bir taraftan lafızlar ihmal edilerek gerçek anlama ulaşılmaya çalışılmış, fakat çaresiz bir tarzda yine bu lafızlar aracılığıyla metinlerin gerçek anlamına ulaşılmaya çalışılmıştır. Bunu yaparken de hermeneutik yöntemin azami ölçüde kullanması için uğraş sarfedilmiştir. Ancak burada paradoksal bir durumla karşı karşıya ka-

164 Adıvar, s. 268-269.
165 Dobschütz, II, 595.
166 Bulaç, s. 117.

lındığı açıktır. Zira bir taraftan gerçek anlama ulaşmak adına lafız bir kenara bırakılmak istenmiş, öbür taraftan da tüm işlemlerde yine bu metinleri esas almak zorunda kalınmıştır. Anlamı koruyacak olan tek ve en önemli şeyin lafız / sahih lafız olduğu göz önünde bulundurulduğunda, aslına referansta bulunma bağının zayıf veya kısmen de kopuk olduğu söylenebilecek bir metnin anlamından ne ölçüde söz edilebileceği, başka bir ifadeyle Kitab-ı mukaddes kritiği ile ilgili çabaların ne kadar sonuç vereceği de bu çerçevede üzerinde düşünülmesi gereken bir husustur.

V. *Kitab-ı Mukaddes'in Mitolojik Unsurlardan Arındırılması Çabası*

Yukarıda da ifade edildiği üzere, Reformasyon ve sonrası gelişmeler, Kitab-ı Mukaddes'in metin kritiğine tabi tutulması çabalarının oluşumunu sağlamıştır. Kitab-ı Mukaddes kritisizminin belli bir aşamaya gelmesiyle de, Kitab-ı Mukaddes'in mitolojik unsurlardan arındırılması çabaları, kutsal metin kritisizminin bir parçası ve devamı olarak gündeme gelmiştir. Burada hatırda tutulması gereken bir husus, demitolojizasyonu tamamen yeni bir anlayış olarak görmenin yanlış olduğudur. Zira *'demitolojizasyon'* şeklindeki kullanım her ne kadar yeni ise de, bunun kökleri gerilere, Kitab-ı Mukaddes kritisizmine gitmektedir.

Demitolojizasyonla veya Kitab-ı Mukaddes'in mitolojik unsurlardan arındırılması çabası ile Kitab-ı Mukaddes – mitoloji ilişkisi gündeme getirilmiş ve Kitab-ı Mukaddes'in mitolojik unsurları ne ölçüde kendi bünyesi içerisinde barındırdığı üzerinde durulmuştur. Bunun yanında, varlığı kabul edilen bu unsurların ne şekilde anlaşılması gerektiğine yer verilmiştir. Burada, mitolojik unsurların Kitab-ı Mukaddes'e etkisi önem-

li bir poblem olarak karşımıza çıkmaktadır.

Hristiyanlığın Yunan mitolojisinden ve felsefesinden ciddi anlamda etkilendiği ve bu kültür ikliminden kendi bünyesine bir şeyler kattığı bilinen bir gerçektir. Ancak bu etkinin boyutunu ve katılan malzemenin miktarını tam olarak belirlemek mümkün görünmemektedir. Kutsal metnin, mesajı getiren peygamberden uzun bir zaman sürecinden sonra yazıya geçirilmesi, ayrıca birden çok metnin bulunması ve bu metinlerin ciddi anlamda farklılıklar içermesi, kutsal metin kritiğinin bir devamı olarak mitolojik unsurların yeni / farklı bir bakış açısıyla ele alınmasına neden olmuştur.

Bultmann'la ön plana çıkan, başka bir ifadeyle onun adıyla özdeşleşen bu çabanın parolasını, *'mitolojiden uzaklaşma'*[167] şeklinde ifade etmek mümkündür. Kitab-ı Mukaddes'in mitolojik unsurlardan arındırılması veya demitolojizasyon, Kitab-ı Mukaddes'in hikaye ve sembollerindeki mitolojik unsurların araştırılıp tespit edilmesi[168] ve bunların farklı bir yaklaşımla ele alınması anlamına gelmektedir.

Ancak burada önem arzeden husus, demitolojizasyona neden ihtiyaç duyulduğu veya demitolojizasyonla neyin amaçlandığıdır.

Bultmann'a göre, olaylara yön vermede tabiatüstü güçlerin müdahalesinin bulunduğu, olağanüstü güçlerin insan yaşamına müdahale ettiği, insanın şeytan tarafından baştan çıkarılabileceği, kötü ruhlar tarafından yönlendirilebileceği ve mucize gibi konuların tümü mitolojik unsurlardır. Zira bu konular, bilim tarafından ortaya konulan ve geliştirilen düşünce

167 Berger, Peter L., *Dinin Sosyal Gerçekliği*, çev. Ali Coşkun, İnsan Yay., İstanbul 1993; Gadamer, *"Hermeneutik"*, s. 17.
168 Tillich, s. 52.

sistemine aykırı bir durum arzetmektedir. Modern dünya görüşünde nedenle olay arasındaki bağ temel noktayı teşkil etmektedir. Her ne kadar modern fizik teorileri atomdan küçük parçacıklarda, başka bir ifadeyle atom içi unsurlarda ihtimaliyete yer verseler de, günlük yaşamımız, niyet, karar ve fiillerimiz bundan etkilenmemektedir. Her halükarda, modern bilim, tabiatın yönünün tabiatüstü güçler tarafından bozulabileceğine veya düzeninde bir delinmenin oluşturulabileceğine inanmamaktadır.[169] Modern dönemde, politik, sosyal, ekonomik ve benzeri olaylar, Tanrı gibi tabiatüstü güçlere değil, tabii güçlere, insanın iyi veya kötü isteğine, akıllılığına veya aptallığına bağlanır.[170]

Bultmann, mucize olgusuna da değinerek, modern insanın olayları evrenin rasyonel düzeni içerisinde algıladığını, mucizeleri kabul etmediğini, zira mucizelerin bu düzenin kanunlarına uygunluk arzetmediğini ifade ederek, olağanüstü olayların olabilirliğine, başka bir ifadeyle mucizeye karşı çıkar.[171]

Aynı şekilde Bultmann, modern tarih çalışmalarının, tarihin akışına tanrının, şeytanın veya kötü ruhların müdahalede bulunamayacakları görüşünde olduğunu, tarihin akışının kendi içerisinde kırılmaz bir bütün olarak algılandığını[172] ifade eder. Ona göre modern insan, tabiatın ve tarihin akışının, insanın kendi yaşamında da olduğu gibi hiçbir yerde tabiatüstü güçlerin müdahalesi ile kesilmediğine veya düzeninin bozulmadığına kesinlikle inanır.[173]

Bultmann, bu konuya bir örnek verir ve '*Tanrının Kral-*

169 Bultmann, *Jesus*, s. 15, 36-37.
170 Bultmann, *Jesus*, s. 37.
171 Bultmann, *Jesus*, s. 36-37.
172 Bultmann, *Jesus*, s. 15.
173 Bultmann, *Jesus*, s. 16.

lığı'[174] konusuna değinerek, modern insan için İsa'nın ifade ettiği Tanrının Krallığı düşüncesinin bir anlamı var mıdır?[175] diye sorar. Devamla, erken dönemde Tanrının Krallığı'nın bu dünyada gerçekleşeceğine dair kesin bir inancın bulunduğunu ve bu düşüncenin tarihi süreç içerisinde varlığını sürdürdüğünü, Hz. İsa'nın gerçek sözü olmayan ancak ilk Hristiyan topluluk tarafından kendisine nisbet edilen şu ifadelerde de Tanrının Krallığı düşüncesine yer verildiğini belirtir: *"Doğrusu size derim: Burada duranlardan bazıları var ki, Allah'ın melekutunun kudretle geldiğini görmeden, ölümü hiç tatmıyacaklardır."*[176]

Bultmann, Hz. İsa'ya ait olmadığını ifade etmesine rağmen ayet diye nitelendirdiği yukarıdaki pasajın anlamının yeterince açık olduğunu belirtir. Hz. İsa'nın çağdaşı olan insanların bazılarının ölmesine rağmen bu ümidin o dönemde gerçekleşeceğine inanılmaktaydı. Ancak Hz. İsa'nın ve ilk dönem Hristiyan topluluğunun bu ümidi gerçekleşmedi. Oysa aynı dünya var olmaya devam etmekte ve tarih akışını sürdürmektedir.[177]

Bultmann, tarihi süreç içerisinde Tanrının Krallığının gerçekleşeceğine inanıldığını,[178] ancak modern dönemle bir-

174 *Tanrının Krallığı:* Hristiyanlıkta Tanrının Krallığı fikri oldukça önemlidir, Hristiyan düşüncesine göre insanlığın kurtuluşu için yeryüzüne gelen Mesih, semaya yükselip orada krallığını başlatmıştır. İnsanlığın kurtuluşunu tamamlayacağı ikinci gelişinde ise bu krallığını yeryüzüne yayacak ve kötülüğe ve inançsızlığa son verecektir (Gündüz, Şinasi, *Din ve İnanç Sözlüğü*, Vadi Yay., Ankara 1998, s. 359).

175 Bultmann, *Jesus*, s. 16.

176 Markos, 9/1; Ayrıca bk. Bultmann, *Jesus*, s. 14; Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, s. 166.

177 Bultmann, *Jesus*, s. 14,30,32.

178 Mesih Günü ve Tanrının Krallığı ile ilgili bk. Korintoslulara, 6/2, 15/24; Filipililere, 1/11; Galatyalılara, 4/4.

likte herkesin bunun ahiretle ilgili olduğunu düşündüğünü[179] belirtir. Ona göre, sonuç itibariyle Tanrının Krallığı düşüncesi tamamiyle mitolojiktir ve ahireti tanımlamak amacıyla kullanılan bir tasvir niteliğine sahiptir.[180]

Bultmann'a göre demitolojizasyon kısmen Paul'le ve radikal bir şekilde de John'la başlamıştır.[181] O, John'un İsa'nın tekrar gelişi ve ayrılışının, başka bir ifadeyle Tanrının Krallığının ahiretle ilgili bir hadise olduğunu belirttiğini,[182] bunun da, demitolojizasyonun Kitab-ı Mukaddes'in kendisinde bulunduğu anlamına geldiğini[183] belirtmektedir.

Demitolojizasyon hareketinin bir öncülü de, Tanrı kelamının gizemli olduğu görüşünün kabul edilmemesidir. Buna göre, Tanrının sözü apaçık ve anlaşılırdır. Onu anlamak için de açık bir okumanın yeterli olacağı[184] belirtilir. Bu nedenle demitolojizasyon, Tanrının kelamını açık ve anlaşılır hale getirmek, başka bir ifadeyle üzerindeki örtüyü kaldırmak için uğraş safeder. O halde demitolojizasyon, mitolojik kavramların derin anlamına ulaşmak için Kitab-ı Mukaddes'i yorumlamayı kendisine amaç edinerek, Tanrının kelamını eskimiş dünya görüşünden kurtarmaya çalışır.[185]

Demitolojizasyonun hareket noktasının, İncil'in eski dünya görüşü ile modern dünya görüşü arasındaki karşıtlık olduğunu,[186] hedefinin de bu karşıtlığı ortadan kaldırmak olduğunu ifade etmek mümkündür.

179 Bultmann, *Jesus*, s. 13,33; Ayrıca bk. Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, s. 65.
180 Bultmann, *Jesus*, s. 14.
181 Bultmann, *Jesus*, s. 32.
182 Bultmann, *Jesus*, s. 33.
183 Bultmann, *Jesus*, s. 34.
184 Bultmann, *Jesus*, s. 44.
185 Bultmann, *Jesus*, s. 43.
186 Bultmann, *Jesus*, s. 38.

Kitab-ı Mukaddes'in dünya görüşünün mitolojik olması ve modern insanın düşünce yapısının bilimle şekillenmiş ve mitolojiye yer vermeyen bir yapıda olması nedeniyle, modern insana Kitab-ı Mukaddes'in bu yapısı kabul edilemez gelmektedir. Zira modern insan, bilimin sonucu olan teknik anlamlara yer vermektedir. Sözgelimi modern insan, hastalık halinde doktora, tıp bilimine müracaat eder. Ekonomik ve politik olaylarda, psikoloji, sosyoloji, ekonomi ve politika bilimlerinin sonuçlarını kullanır.. vd. Hiç kimse, aşkın güçlerin müdahalesini / aracılığını hesaba katmaz.[187]

Demitolojizasyon hareketi, Tanrının emriyle ve tanrının kelamıyla oluşan Hristiyan öğretisinin, akılla kabul edilebilecek bir doktrin sunmadığı[188] öncülünden hareket eder.

Ancak şunu da ifade etmek gerekir ki, demitolojizasyon çabasında Kitab-ı Mukaddes'e modern dünya görüşü esas alınarak yaklaşılmakta, başka bir ifadeyle, modern dünya görüşüyle çatışma içerisinde olmayan, uyum içerisinde olan bir kutsal metin yorumu ortaya konulmaya çalışılmaktadır. Bu yolla, Kitab-ı Mukaddes'in ve Hristiyan mesajının, modern dünya görüşüne aykırı bir şey söylemesine müsaade edilmemektedir. Bultmann bunu açık bir şekilde şu ifadelerle dile getirir: *"Demitolojizasyonun, modern dünya görüşünü ölçü olarak aldığı bir gerçektir. Ancak demitolojizasyon, Hristiyan mesajının kutsal kitabını / metnini bütünüyle reddetmek değil, Kutsal kitabın dünya görüşünü reddetmektir, Hristiyan dogmalarında ve kilisenin vaazlarında kalan eski döneme ait bir dünya görüşünü reddetmektir. Demitolojizasyon, Kitab-ı Mukaddes'in ve Kilisenin*

187 Bultmann, *Jesus*, s. 36.
188 Bultmann, *Jesus*, s. 36.

eskimiş durumda olan, eski dünya görüşüne ait mesajını reddetmektir".[189]

Bultmann, Kitab-ı Mukaddes'in dünya görüşünün eskidiğini ifade edip reddederken, bilimdeki rölativiteden de faydalanmaktadır. O, bilimin tüm sonuçlarının rölatif olduğunu, ne dünün, ne bugünün ve ne de yarının dünya görüşünün kesin ve nihai olabileceğini belirterek,[190] bilimin bu yapısını Kitab-ı Mukaddes'in dünya görüşünü reddetmede bir araç olarak kullanmaktadır.

Bu yaklaşımın, Hristiyan mesajının rasyonalize edilmesini, Kutsal metnin ve içerdiği mesajın rasyonel düşünce içerisinde eritilmesini ve kendisi de tarihsel olan modern dönemin dünya görüşü içerisinde hapsedilmesini beraberinde getireceği açıktır.[191]

Bultmann bu eleştirilerin farkında olmalı ki, genel bir ifade kullanarak, herhangi bir yorumun seküler kavramlara dayandığını ifade etmenin bir illüzyondan öteye geçemeyeceğini[192] belirtir.

Demitolojizasyonu gündeme taşıyan Bultmann'ın Rönesans ve Reform hareketleriyle başlayan, aydınlanma ve rasyo-

189 Bultmann, *Jesus*, s. 36.

190 Bultmann, *Jesus*, s. 36.

191 Bultmann'ın görüşlerinin eleştirisi için bk. Schniewind, Julius, *"A Reply to Bultmann"*, Kerygma and Myth –a Theological Debate-, ed. Hans Werner Bartsch, Harper Torchbooks Press, New York 1961 içinde, s. 45-101; Schumann, Friedrich K., *"Can the Event of Jesus Chirst be Demythologized?"*, aynı eser içinde, s. 175-190; Ayrıca, Bultmann'ın cevapları için bk. Bultmann, *"The Case For Demythologization -A Reply by Rudolf Bultmann-"*, Karl Jaspers – Rudolf Bultmann, *Myth and Christianity –An inquiry into the Possibility of Religion Without Myth*, The Noonday Press, New York 1958 içinde, s. 57-71.

192 Bultmann, *Jesus*, s. 54.

nalizm ile devam eden ve modern dönemdeki eksenine oturan felsefi yapıdan ve düşünce sisteminden ciddi anlamda etkilendiğini ve düşünce yapısını bu sürecin üzerine kurduğunu ifade etmek mümkündür.

Demitolojizasyonun egzistansiyalist bir yorum olduğunu ifade eden Bultmann, egzistansiyalist felsefede özellikle Martin Heidegger tarafından geliştirilen kavramları kullandığını belirtmektedir.[193]

Anahtar bir terim niteliği taşıyan *'demythologisation'* ifadesi, kutsal metin kritiğinin bir parçası olarak Yeni Ahid'teki tasvir ve anlatımlarda farklı bir boyutu yakalama çabasını vurgular.[194] Ancak yanlış anlaşılmaması gereken bir husus, Bultmann'ın mitolojik bir form içerisinde bulunan pasajları kutsal metinden arındırma niyetinde ve amacında olmadığıdır. Zira Bultmann bu konuya açık bir şekilde değinerek şöyle demektedir:

"İsa'nın ahlaki öğretilerini bırakıp uhrevi öğretilerini red mi edeceğiz? Yoksa uhrevi öğretilerle mitolojik ifadelerin bir bütün olarak mitoloji örtüsü altında gizlenen derin manalara sahip olup olmadığını mı sormamız gerekir? Yeni Ahid'in bu (son) şekildeki bir yorumu –benim demitolojizasyon olarak adlandırdığım- mitolojik kavramların arkasındaki derin anlamın ortaya çıkarılmasına yardımcı olacaktır. Böyle bir çabanın hedefi, mitolojik unsurları tasfiye etmek değil, onları yorumlamaktır."[195]

Bultmann'ın bu ifadelerinden de anlaşılacağı üzere, amacı, mitolojik içerikli pasajları yadsımak değil, onlara farklı bir muhteva kazandırmaktır. Başka bir ifadeyle, lafzi anla-

193 Bultmann, *Jesus*, s. 45; Graeve, s. 185.
194 Kılıç, *Mitoloji Kitab-ı Mukaddes ve Kur'an-ı Kerim*, s. 95; Ayrıca bk. Özcan, Zeki, *Teolojik Hermenötik*, Alfa Yay., İstanbul 1998, s. 45.
195 Bultmann, Jesus, s. 18.

mın ötesine geçen, batıni ve manevi bir yoruma[196] meşruiyet alanı oluşturarak, ifadeleri anlam itibariyle mitolojik yapıdan kurtarmaktır. Anlaşılacağı üzere Bultmann, İncil'de mitolojik unsurların varlığını kabul etmektedir.[197] Ancak burada önem arzeden husus, onun mitolojiye yüklediği anlamın olumsuz oluşudur. Başka bir ifadeyle, mitolojiyi, *'olmayacak şey'*[198] anlamında algılamasıdır.

Kutsal kitabın mitolojik unsurlardan arındırılması veya demitolojizasyon çabasının ardında yatan temel etken, mitlerle dolu bir kutsal metni, çağdaş insanın anlayamayacağı, başka bir ifadeyle bu yapıdaki bir metnin, çağdaş insana anlamsız ve mantıksız geleceği düşüncesi olmuştur. Buna göre, çağdaş insanın inanacağı metnin anlayacağı metin olması gerektiğinden, kutsal metinde bulunan mitolojik unsurların, mitolojiyi reddeden bir bakış açısıyla elden geçirilmesi, anlamlandırılması ve inanılır / makul hale getirilmesi gerektiği düşüncesi ön plana çıkmıştır. Bu düşünce veya çaba, kutsal metinde bulunan tüm mucizevi unsurların, öte dünya ile ilgili sunulan bilgilerin ve bu çerçevede sayılabilecek mitolojik ifadelerin *'sembolik anlatım'* kapsamına dahil edilerek / indirgenerek, gerçek varlıklarının olmadığı[199] sonucunu doğal olarak beraberinde getirmiştir.

Bultmann'ın yapmak istediği, modern insana inandırıcı gelmeyen, mitolojik bir forma sahip olduğu düşünülen pasajları yeni bir okumayla bu formdan kurtarmak olmuştur. Sözgelimi olaylara yön vermede doğa üstü güçlerin etkisinin ol-

196 Kılıç, *Mitoloji Kitab-ı Mukaddes ve Kur'an-ı Kerim*, s. 96; Ayrıca bk. Tillich, s. 52.
197 Bk. Bultmann, *Jesus*, s. 20.
198 Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, s. 153.
199 Aktay, s. 92.

duğu, şeytanın insanı baştan çıkarabileceği gibi konuları ele alan pasajlar, Hz. Adem'in günah işlemesinin hikayesi, büyük Tufan, Mısırdan Çıkış, Mesih'in bir bakireden doğuşu, çarmıha gerilmesi ve sonrasında göğe yükseltilmesi, yeniden dirilişi, genel itibariyle mucizeler, ekmek ve şarap hikayeleri gibi olayların tümü bu yaklaşımla demitolojizasyon konusu olmaktadır. Zira tüm bu sayılanların reel karşılıkları bulunmamaktadır. Bu nedenle, ifadelerin ardındaki gerçek anlamın ortaya çıkarılması gerekmektedir. Bu da tarihsel ve filolojik analiz sonucu gerçekleştirilebilecektir. Böylece Tanrı'nın kurtuluş için insandan ne istediği anlaşılmış olacaktır.[200]

Bu ve benzeri konuların demitolojize edilmek istenmesinin nedeni olarak da, bilimin şekillendirdiği modern dünya görüşü ile çelişik bir durum arzetmeleri ve mitolojik bir dünya görüşü ile uyum içerisinde olmaları gösterilmiştir. Zira modern dünya görüşünde sebep sonuç ilişkisinin temel noktayı teşkil ettiği[201] kabul edilmiştir.

Bultmann'a paralel bir tarzda, G.A. Donell'de Kitab-ı Mukaddes'te mitolojik unsurların var olduğunu savunur. Donell'e göre, Tevrat kıssalarında yer alan İbrahim, İshak ve benzeri birçok figür, tarihsel birer kişilik değil, mitolojik kült – kahramanıdırlar.[202]

Paul Tillich de Kitab-ı Mukaddes'te mitolojik unsurların bulunduğunu ve bu unsurların demitolojize edilmesi gerektiğini[203] ifade eder. Zaten eğer demitolojizasyonu farklı bir ke-

200 Bultmann, *Jesus*, s. 15; Tillich, s. 52; Aktay, s. 92; Hartman, L.F., *"Myth And Mythology (in the Bible)"* mad, New Catholic Encyclopedia, The Catholic University of America, Washington 1981, X, 189.
201 Bultmann, *Jesus*, s. 15.
202 Gündüz, *"Kur'an Kıssalarının Kaynağı Eski Ahit mi?.."*, s. 60.
203 Tillich, s. 51-52.

limeyle adlandırmak gerekirse, Tillich'e göre bunun *deliteralizasyon*[204] olacağı bilinmelidir. Tillich, demitolojizasyona karşı direnişin literalizmle yapıldığını ifade eder. O, sözgelimi Adem'in günah işlemesinin özel bir coğrafi alana hasredilip bir insan bireyine atfedilmesini literalizm olarak algılar. Yine aynı şekilde Hz. İsa'nın bir bakireden doğmasının biyolojik terimlerle ifade edilmesini, yeniden diriliş ve göğe yükselişin de fiziksel olaylar olarak algılanmasını literalizmle açıklar ve eleştirir. O, literalist yaklaşımın Tanrının zaman ve mekanda hareket ettiğini, olayların akışını etkilediğini varsayar. Bunun da, Tanrı'yı sonsuzluğundan ve haşmetinden yoksun bırakma, başka bir ifadeyle, sonlu, sınırlı ve bağımlı olanın seviyesine indirgeme anlamına geleceğini[205] ifade eder.

Ancak şunu belirtmek gerekir ki, sonsuz ve aşkın olanı, sınırlı, sonlu ve bağımlı olanın seviyesine indirgememe adına, evrende cereyan eden olayların dışında düşünmek de en az literalizm kadar veya daha fazla yanlışlık içerebilecek ve mesajın anlaşılmasını olumsuz yönde etkileyecek bir yaklaşımdır. Zira Tanrının olayların bütünüyle dışında ve ötesinde varsayılması, onun işlevsizleştirilmesi anlamına gelecektir aynı zamanda.

Anlaşılacağı üzere Bultmann'ın kutsal metin yorumunda geliştirdiği bu yöntem, tarihe dayanmayan, başka bir ifadeyle ilahi boyuta referansta bulunma açısından sahihliği kanıtlanamayan ve insan elinin karıştığı her yönüyle bilinen ve kabul edilen kutsal metne, fikri ve felsefi anlamda bir temel oluşturma[206] gayesini gütmektedir. Başka bir ifadeyle, çağdaş

204 Graeve, s. 185.
205 Tillich, s. 53.
206 Kılıç, *Mitoloji Kitab-ı Mukaddes ve Kur'an-ı Kerim*, s. 103.

insanın anlayabileceği ve onaylayabileceği, mitolojik unsurlardan, makul olmayan içerimlerden arındırılmış bir anlama ve yorumlama biçimine, bir kutsal metne ulaşmayı hedefler.

Demitolojizasyon hareketinin modernleşmeden de önemli ölçüde etkilenmiş olduğunu söylemek mümkündür. Tüm dünyada farklı düzeylerde de olsa etkisini gösteren modernleşmenin doğduğu yer olan Batı'daki gelişim sürecine bakıldığında, dini yapıyı ve özellikle Hristiyanlığı önemli ölçüde etkilediği görülecektir. Zira Hristiyanlık, bu süreçle birlikte, eski yapısından farklı olarak dünyevileşme temayülü göstermiştir. Özellikle Protestanlıkla başlayan liberalleşme eğilimi, sonradan 19. yüzyılda Schleiermacher (1768 – 1834)'in *'liberal teoloji'* formülasyonu ile teolojinin de liberalleştirilmesi eğilimini meydana getirmiştir. Buna göre Hristiyan geleneğindeki tabiatüstü unsurlar, akıl ve duyguların tatmin edildiği 'doğal' bir din adına ayıklanıp önemsizleştirilmiş,[207] ve tüm bunlar, dini yapının yeniden tanımlanarak üzerine çöken irrasyonellik sisinin dağıtılması uğruna yapılmıştır.

İncil metninin kaynağı ve Hristiyan geleneğin tarih içerisindeki gelişimi dikkate alındığında, böyle bir yaklaşım tarzının doğru olabileceği söylenebilir. Ancak ayıklama ve yorum işleminin de bir sınır çerçevesi dahilinde yapılması gerekmekte iken böyle olmamış ve ölçüsüz bir şekilde yapılmıştır. Sözgelimi Tanrı anlayışının rasyonalist yaklaşım tarafından akıl dışı ilan edilmesiyle, *'Tanrısı olmayan din'* veya *'tabiat dini'* anlayışı, başta kilise mensubu birçok kişi tarafından olmak üzere savunulmuştur.[208] Bugün çoğunluğu oluşturan bilimsel ka-

207 Berger, s. 242, ayrıca 165-169; Ayrıca bk. Harvey, Van A., *"Hermeneutics"* mad., The Encyclopedia of Religion, ed. Mircea Eliade, Macmillan Publishing Company, New York 1987, IX, 280-281.

208 Aydın, Mehmet S., *"Allah'ın Varlığına İnanmanın Akliliği"*, İslami Araştırmalar, 1986/2, s. 14.

naatin, Protestanlık ile sekülarizasyon süreci arasında tarihi bağların bulunduğu yönünde olması da bunu göstermektedir.[209]

Kitab-ı Mukaddes ile çeşitli mitolojilerin arasındaki paralelliklere bir iki örnek vererek konuyu bitirmemiz yerinde olacaktır.

Sümer mitolojisinde önemli bir yere sahip olan Adapa efsanesi ile Tevrat'ta anlatılan Adem kıssası arasında farklılıklar bulunmakla birlikte, büyük ölçüde benzerlik bulunmaktadır. Sümer mitolojisinde bu hikaye, insanın ebediliğe erişme yolunda kaybettiği fırsatı yorumlama şeklinde dile getirilir. Efsaneye göre Adapa'nın çok hırslı biri olması nedeniyle, onu yaratan Ea, Adapa'nın başarılarından ve çok fazla bilgi edineceğinden korktu. Bu nedenle, onu cennetin kapısından attı ve sıradan bir faninin sıkıntı içerisindeki hayatını yaşamasına neden oldu. Sümer efsanesinde, bir bahçe içerisinde görülen insan, *"iyi ve kötü bilgi ağacının meyvesini yemekten men edilir"*. Adem'in yaratılışı efsanesinde, Adem'e de, kötülük bilgisi verecek ağacın meyvesini yememesi emredilir. Adem ve Eve'yi aldatacak olan yılan, meyveyi yemeleri halinde kendilerine cennetin sırrını söyleyeceğine dair söz verir. Eve meyveyi yemeyerek, kocası Adem'e verir. Bunun sonucu olarak da kötülüğün ne olduğunu anlarlar. Böylece ölüm ve ızdırap insanlığın kaderi olur. Bu konunun Kitab-ı Mukaddes'teki anlatımı ile Sümer mitolojisinde bulunan Adapa efsanesindeki anlatımı arasında büyük bir benzerlik bulunmaktadır. Mitoloji ile uğraşan bazı ilim adamları, Sümer mitolojisinde Adapa hikayesinin anlatıldığı yazılı metinlerin M.Ö. ondördüncü ve yedinci yüzyıllardan günümüze kadar geldiğini, bunlardan birinin

209 Berger, s. 169.

Mısır'da, diğerlerinin de Nineve'deki Aşurbanipal kütüphanesinde bulunduğunu belirterek, Kitab-ı Mukaddes'te Adem'in yaratılması ile ilgili sunulan bilgilerin Sümer mitolojisinden alınmış olduğu[210] kanaatine varmışlardır.

Verilebilecek bir başka örnek ise, Hz. Musa'nın Mısır'da doğuşu ve oradaki saray hayatını anlatan Eski Ahid'in Çıkış, 2/1-10 kısmında yer alan kıssa ile ilgilidir. Bu pasajda anlatılan hikayenin, aslında Agade'li Sargon'un daha eski olan efsanesine dayandığı[211] belirtilmektedir. Yeni Babilonya'dan ve yeni Asur'dan iki tablet halinde günümüze ulaşan Sümer efsanesinde ilgili olay şöyle aktarılmaktadır:

"Ben Agade kralı Sargon'um. Benim haysiyetsiz anam beni gizlice dünyaya getirdi. Beni, sazlardan yapılmış bir sepete koydu ve nehire attı. Nehir benim üstüme yükselmedi ve beni, suların sorumlusu Akki'ye götürdü. Akki beni sepetten aldı ve kendi oğlu gibi büyüttü. Ben Akki'nin bahçivanı oldum ve tanrıça İştar beni sevdi. Ben dört yıl bu krallıkta hükümran oldum."[212]

Liberal ekole mensup ilim adamları, bu olayın Tevrat'ta anlatılış şekli ile Sümer efsanesindeki anlatımı arasında ciddi bir benzerlik olduğunu ifade ederek, bunun tesadüf ile açıklanamayacağını savundular. Muhafazakar ilim adamları ise, bu benzerliğin tesadüften öteye geçemeyeceğini[213] belirttiler.

Kitab-ı Mukaddes ile mitoloji arasındaki paralelliği, başka bir ifadeyle Kitab-ı Mukaddes'teki mitolojik unsurların

210 Bratton, s. 52-55; Adem'in Kitab-ı Mukaddes'te yer alan biçimi için bk. Tekvin, 3,4; Adem ve Havva ile ilgili farklı bilgiler için bk. Campbell, Joseph, *İlkel Mitoloji*, çev. Kudret Emiroğlu, İmge Kitabevi, Ankara 1995, s. 109-111; Seyidoğlu, s. 21; Ayrıca, Adapa efsanesi ile ilgili bk. Hooke, 59-60.

211 Bratton, s. 28.

212 Bratton, s. 29.

213 Bratton, s. 28.

varlığını gösteren çarpıcı örneklerden biri de Tufan'dır. Tufan'ın nedeni ile ilgili olarak Tevrat'ta şu ifadelere yer verilmektedir: *"Ve vaki oldu ki, toprağın yüzü üzerinde adamlar çoğalmaya başladı, ve onların kızları doğduğu zaman, Allah oğulları adam kızlarının güzel olduklarını gördüler, ve bütün seçtiklerinden kendilerine karılar aldılar."*;[214] *"Allah oğulları insan kızlarına vardıkları, ve bu kızlar onlara çocuk doğurdukları zaman..."*;[215] *"Ve Rab yeryüzünde adamı yaptığına nadim oldu, ve yüreğinde acı duydu. Ve Rab dedi: 'Yarattığım adamı ve hayvanları, sürünenleri ve göklerin kuşlarını toprağın yüzü üzerinden sileceğim; çünkü onları yaptığıma nadim oldum.' Fakat Nuh, Rabbin gözünde inayet buldu"*.[216]

Tekvin'de yer alan bu ifadelerde, Tanrı oğullarının insan kızlarıyla birleştikleri ve bunların çocuklarının olduğu anlatılmakta, ayrıca Tanrı'nın Adem'i yarattığına pişman olduğu ve yüreğinde acı duyduğu belirtilmektedir. Bu ifadelere benzer anlatımların Grek mitolojisinde yer aldığını görmek mümkündür. Ayrıca Grek mitolojisinde, Tanrı oğulları ile insan kızlarının birleşmesinden 'devler' adı altında bir ara neslin meydana geldiği anlatılır.

İfade edilmesi gerekir ki, kutsal metin yorumcuları bu ifadeler karşısında büyük zorluk çekmişlerdir. Sözgelimi E. O. James, Tekvin'de yer alan bu anlatım biçimine mitolojik unsurlar ve yapısal katkı maddelerinin giydirilmiş olduğunu, bunun Kitab-ı Mukaddes'i yazıya geçiren ve üzerinde tasarrufta bulunan sonraki şahıslar tarafından da devam ettirildiğini ve bu anlatımın Babil ve Grek mitolojilerine dayandığını belirtir. Bir komisyon tarafından mukayeseli olarak hazırlanmış olan

214 Tekvin, 6/1-2.
215 Tekvin, 6-4.
216 Tekvin, 6/6-8.

La Bible de Jeruselam' da yukarıda aktardığımız ayetlerle ilgili olarak; *"Öyle görünmektedir ki bu zor hadisede müellif, devler hakkındaki bir halk efsanesinden yararlanmıştır"* şeklinde bir notun düşüldüğünü[217] ve bu notun Kitab-ı Mukaddes'e sonradan mitolojik unsurların dahil edildiğini göstermektedir.

Yine bu bağlamda, Hristiyanlıkta Hz. İsa'nın tanrı insan şeklinde tasvir edilmesi de aynı şekilde mitlerin genel özelliklerine uygunluk arzetmektedir.[218]

Ayrıca, sözgelimi Ugarit – Kenan mitolojisi,[219] Mısır ve Babil mitleri[220] ile Kitab-ı Mukaddes'te anlatılan bazı kıssalar arasındaki benzerlik, Kitab-ı Mukaddes'teki Yusuf kıssası ile Mısır mitolojisi arasındaki benzerlik,[221] Samilerin yaratılış destanı ile Tevrat'taki yaratılış arasındaki benzerlik,[222] Hitit efsanelerindeki ejderhanın öldürülmesi ile Kitab-ı Mukaddes'te aynı konuda anlatılan olayın benzerliği[223] gibi paralellikleri sıralamak mümkündür.

Özetle belirtilmesi gereken husus, Kitab-ı Mukaddes'te anlatılan bazı olayların mitolojik içerikli olduğu veya sonradan mitolojik bir forma büründürüldüğü, değişime uğratıldığı, bu nedenle de tarihen vuku bulmuş olaylar olarak algılanmalarının doğru bir yaklaşım olmayacağı üzerinde durulmuş olduğudur.[224]

217 Kılıç, *Mitoloji Kitab-ı Mukaddes ve Kur'an-ı Kerim*, s. 87-89; Ayrıca, Tufan'la ilgili farklı yaklaşımlar için bk. Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, s. 57-58; Rosenberg, s. 15; Bratton, s. 21,28,45; Kramer, 173-174; Tillich, s. 52; Can, s. 16-17.

218 Kılıç, *Mitoloji Kitab-ı Mukaddes ve Kur'an-ı Kerim*, s. 77.

219 Bratton, s. 113,118.

220 Kramer, s.8,61-62; Bratton, s. 68.

221 Bratton, s. 84-87.

222 Bratton, s. 48; Kramer, s. 8.

223 Bratton, s. 140.

224 Bk. Hartman, s. 189.

Sonuç itibariyle, demitolojizasyonda, Kitab-ı Mukaddes'teki mitolojik unsurların tespit edilip, bu unsurların farklı bir yaklaşımla ele alınması gerektiği önem arzetmektedir. Ancak bilinmesi gereken bir husus, bu unsurları tespit etmede net bir kriterin bulunmamasıdır. Belki de bilinen en önemli kriter, modern dünya görüşü esas alınarak, kutsal metinde buna karşıt görünen unsurlardaki aykırı durumu, modern dönem ve değerler lehine ortadan kaldırmaktır. Bu da, mitolojik olmayan unsurların mitoloji formunda algılanması, mitolojik unsurların da mitoloji kapsamı dışında bırakılması ihtimalinin sürekli mevcut olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla bu konuda izafi yaklaşımların ön plana çıkacağı, kimine göre mitolojik görünen unsurların diğer birilerince mitoloji sahası dışında değerlendirilme ihtimalinin ortaya çıkacağı bir gerçektir. Mitoloji ile ilgili çalışmaları bulunan ve bir mitoloji uzmanı olan Hooke'un; *"Hristiyanlığı mitos öğelerinden arındırma girişimi herhangi bir zaman başarıya ulaşabileceğe benzemiyor"*[225] ifadesi de bu gerçeği dile getirmektedir.

225 Hooke, s. 198.

İkinci Bölüm

Kur'an Kıssaları ve Tarihi Gerçeklik Sorunu

Birinci bölümde, Kitab-ı Mukaddes mitoloji ilişkisine, Batı'daki gelişmelere, Kitab-ı Mukaddes'in mitolojik unsurlardan arındırılması çabalarına ve bu çabaların gündeme gelmesini hazırlayan nedenlere yer vermeye çalıştık. Başka bir ifadeyle, mitolojiden arındırma çabalarının Kitab-ı Mukaddes yorumunda uygun bir zemin bulmasının nedenlerine işaret ettik. Bu çerçevede, Kitab-ı Mukaddes bağlamında meydana getirilen bu çabaları iki madde ile özetlemek mümkündür. Birincisi, sahih bir metnin bulunmayışı, tarihi süreç içerisinde farklı unsurların, kültürlerin ve mitlerin Kitab-ı Mukaddes'e dahil olması, ikincisi de, Rönesans, Reform, Aydınlanma ve sonrası Batı'da meydana gelen hareketlenmelerle akılcılığın ön plana çıkması ve bilimsel bakış açısının, rasyonalizmin zirveye doğru tırmanan seyri. Dolayısıyla, sahih, akla ve bilime uygun, mitolojik unsurlardan ve anlam(landırma)lardan uzak bir metne ulaşmak temel hedef olmuştur. Ancak bu çabalarda göz ardı edilmemesi gereken en önemli hususlardan biri, rasyonalist bakış açısının ve bilimsel yaklaşımın temel referans alınması ve Kitab-ı Mukaddes'in buna uygun bir formda anlaşılmak istenmesidir. Başka bir ifadeyle, din – bilim çatışmasının akıl ve bilim lehine çözüme kavuşturulmaya çalışılmasıdır.

Batı'da meydana gelen kutsal metin kritisizmi ve bunun devamı niteliğinde olan Kitab-ı Mukaddes'i mitolojik unsurlardan arındırma çabalarının İslam dünyasına ve Kur'an yorumuna yansıması, özellikle kıssalar alanında görülmüştür. Bu çerçevede, İslam dünyasında, özellikle 19. yüzyıl sonlarında ve 20. yüzyılda Kur'an kıssalarını veya bu kıssalardan bazılarını farklı bir yaklaşımla ele almayı ve yorumlamayı öneren çeşitli ilim adamları olmuştur. Bu yaklaşımlarla, Kur'an kıssalarında anlatılan olayların meydana geldiği ve tarihle mutabakat içerisinde olduğu şeklinde bilinen geleneksel yaklaşım sorgulanmaya başlanmıştır. Dolayısıyla kıssalar ekseninde anlatılan olayların vuku bulmamış olabileceği veya vuku bulmuş olsa bile, Kur'an'da olduğundan farklı şekillerde anlatılabildiği gibi yaklaşımlar gündeme getirilmiştir.

Tek tek bütün kıssalar üzerinde durmak veya gündeme getirilen tüm kıssaları irdelemek büyük önem arzetmekle birlikte, çalışmamızın sınırlarını fazlasıyla zorlayacağından, belirli bazı örnekler sunup, tarihi gerçeklik konusunun tartışılmasının arkaplanına, özellikle konunun gündeme getirilmesinin nedenlerine yer vermeye çalışacağız.

I. 'Kıssa' ve 'Kasas' İfadeleri

Kur'an-ı Kerim'de kıssalar için '*k.s.s*' kökünden türeyen ve mastar yerine de kullanılan, ancak isim olan '*kasas*' ifadesi kullanılmaktadır ki bunun da fiil hali '*kassa*' dır. '*Kıssa*' ve bunun çoğulu olan '*kısas*' ifadeleri de aynı kökten türemiş olmakla birlikte, Kur'an-ı Kerim'de kullanılmamaktadır. '*Kassa*' – '*kasas*' ifadelerinin sözlük anlamlarını şu şekilde sıralamak mümkündür:

1.'*İktesse eserehu*' (:izini takip etti) örneğinde olduğu gibi, iz sürmek, uymak.

"Musa'nın annesi, Musa'nın kız kardeşine; 'Onun izini takip et' dedi" (Kasas, 28/11) ve *"Hemen izlerinin üzerine geri döndüler"* (Kehf, 18/64) ayetlerinde bu anlamda kullanılmıştır.

2.Birine bir şeyi aktarmak, bildirmek, anlatmak.

"Biz sana onların haberlerini hak ile anlatıyoruz" (Kehf, 18/13) ve *"(Babası:) Yavrucuğum! dedi, rüyanı sakın kardeşlerine anlatma; sonra sana bir tuzak kurarlar!"* (Yusuf, 12/5) ayetlerinde bu anlamda kullanılmıştır.[226]

3. Kesmek, makasla kesmek.

4. Göğüs, göğsün başı veya ortası, bir şeyin veya bir konunun önemli kısmı.[227]

Yukarıda kök anlamı için ifade ettiğimiz iz sürmek, bir kimseye veya bir şeye ait olayları adım adım takip etmek veya bu olayları anlatmak anlamlarına uygun olarak, kasas veya kıssa ifadelerinin ıstılahtaki anlamını şu şekilde ifade etmek mümkündür. İnsanların ibret almalarını ve hidayete ulaşmalarını sağlamak amacıyla, çoğunlukla zaman ve mekandan soyutlanmış, geçmiş peygamberler ve kavimleri ile veya geçmiş toplumlarla ilgili Kur'an-ı Kerim'de anlatılan olaylara kıssa denir. Kıssalarla, tarihin derinliklerinde kalan ibret yüklü olayla-

226 Aynı anlam için ayrıca bk. En'am, 6/130; A'raf, 7/35,101,176; Hud, 11/20, 100; Yusuf, 12/3; Taha, 20/99; Kasas, 28/25; Mü'min, 40/78.

227 Isfehani, Rağıb, *Mufredatu Elfazi'l-Kur'an*, thk. Safvan Adnan Davudi, Daru'ş-Şamiyye, Beyrut 1992, s. 671-672; Zemahşeri, Mahmud b. Ömer, *Esasu'l-Belağa*, Daru Sadır, Beyrut 1992, s. 510; İbn Manzur, Ebu'l-Fadl Cemaluddin Muhammed b. Mukrim, *Lisanu'l-Arab*, Daru Sadır, Beyrut 1968, VII, 73-77; ez-Zebidi, Muhibbuddin Murtada b. Muhammed, *Tacu'l-Arus min Cevahiri'l-Kamus*, Daru Libya, Bingazi, ts., IV, 431-433; el-Adevi, Muhmmed Hayr Mahmud, *Mealimu'l-Kıssa fi'l-Kur'ani'l-Kerim*, Daru'l-Adevi, Ürdün 1988, s. 29; Abdi Rabbih, es-Seyyid Abdu'l-Hafız, *Buhus fi Kasasi'l-Kur'an*, Daru'l-Kutubi'l-Lubnani, Beyrut 1972, s. 40-43; Şengül, İdris, *Kur'an Kıssaları Üzerine*, Işık Yay., İzmir 1994, s. 43-45.

rın izi sürülmekte ve bu olaylarla ilgili bilgi verilmektedir.[228]

Kıssalar bu yönüyle hikayeden büyük ölçüde farklılık arzetmektedir. Zira hikaye, meydana gelmiş olsun veya olmasın anlatılan tüm olaylar için kullanılan bir ifade olmasına rağmen, *'kıssa'*da vakıa ile örtüşme, olmuş olayların anlatımı gibi özellikler bulunmaktadır. Dolayısıyla kıssalarda meydana gelmemiş olayların tasviri veya kurguya dayalı olayların anlatımı söz konusu değildir.[229] Bu yönüyle kıssayı meselden ayırmak gerekmektedir. Zira mesel, kıssa ile kısmi bir benzerlik arzetmekle ve kıssa ile aynı amacı paylaşmakla birlikte, yapı itibariyle farklıdır. Meselin kıssadan yapı itibariyle en önemli farkı, anlatılanın vuku bulmuş olma zorunluluğunun bulunmamasıdır.[230]

Tefsir usulü kitaplarının büyük bir çoğunluğunda *'emsalu'l-Kur'an'* başlığı altında Kur'an'daki mesellere yer verilmektedir. Genel itibariyle mesellerde aktörler belli değildir ve bu tür anlatımlarda herhangi bir peygamberin adından söz edilmez. Sözgelimi;

"Allah hiçbir şeye gücü yetmeyen ve başkasının malı olan bir köle ile; kendisine güzel rızık verdiğimiz o rızıktan gizli ve açık harcayan kimseyi misal olarak anlattı. Hiç bunlar bir olur-

228 bk. El-Adevi, s. 33; Abdi Rabbih, s. 44-48; Yıldırım, Suat, "*Kur'an-ı Kerimde Kıssalar*", Atatürk Ü. İslami İlimler Fak. Dergisi, 1979/3, s. 38; Kılıç, Sadık, "*Tarih Felsefesi Açısından Kıssalar*", I. Kur'an Sempozyumu, Bilgi Vakfı Yay., Ankara 1994, s. 88-89; Görgün, Tahsin, "*Kur'an Kıssaları'nın Neliği (Mahiyeti) Üzerine*", *Kur'an Kıssalarının Anlam ve Değeri*, IV. Kur'an Sempozyumu, Fecr Yay., Ankara 1998, s.29; Şengül, İdris, "*Kur'an Mesajını Ulaştırmada Kıssaların Önemi*", I. Kur'an Sempozyumu, Bilgi Vakfı Yay., Ankara 1994, s. 134-135; Macdonald, D.B., "*Kıssa*", İslam Ansiklopedisi, MEB. Yay., İstanbul 1977, VI,771:

229 Yıldırım, s. 38; Kılıç, "*Tarih Felsefesi Açısından Kıssalar*", s. 89.

230 Bk. Şengül, *Kur'an Kıssaları Üzerine*, s. 72-76; Görgün, s. 29-30.

lar mı? Hamd Allah'a mahsustur, fakat çokları bilmezler. Ve Allah şu iki adamı da misal olarak anlattı: Birisi dilsizdir, hiçbir şey yapamaz, efendisinin üzerine bir yüktür. Onu nereye gönderse bir hayıt getirmez. Şimdi bu (adam), doğru yolda giderek adaleti emreden kimse gibi olur mu?" (Nahl, 16/75-76)[231]

ayetlerinde iki örnek verilmekte ve bunlarla muhataplara olumlu yönde davranış sergilenmesi konusunda mesaj verilmektedir. Ancak şu ayırımı yapmak gerekir ki, mesel ifadesinin geçtiği her olayı bu kapsama dahil etmek, başka bir ifadeyle anlatılan olayın vuku bulmamış olduğunu belirtmek mümkün değildir. Sözgelimi çeşitli peygamber kıssaları anlatıldıktan sonra;

"Biz bu misal (mesel) leri insanlara anlatıyoruz ama onları, bilenlerden başkası düşünüp anlamaz" (Ankebut, 29/43)

ifadesine yer verilmektedir. Buradaki *'mesel'* ifadesini yukarıdakilerle karıştırmak, büyük bir yanlış anlamaya yol açacaktır. Zira *'mesel'* ifadesi burada, ders, öğüt, ibret alınacak örnek anlamındadır.

II. Kur'an Öncesi Dönemde Kıssa

Kıssaların önemini anlayabilmek için, kıssanın Kur'an öncesi dönemde, cahiliye Araplarındaki yerini bilmek gerekmektedir. O dönemdeki Arap yarımadasında ileri derecede bir kuraklığın var olması, kabileler arasında çeşitli nedenlerle cereyan eden savaşlar, yağmalar, kan davaları, karşı karşıya kalınan çok yönlü zorluklar, cahiliye Araplarında hayatın çok zor şartlar altında devam edebildiği anlamına geliyordu.

.Karşı karşıya kalınan bu zorluklar, insanların zihinlerinde yer etmekte, silinmez izler bırakmakta idi. İnsanları çok

231 Ayrıca bk. Bakara, 2/17-20; Nahl, 16/112; Zümer, 39/29..

derinden etkileyen bazı büyük olaylar kişiden kişiye, hatta nesilden nesile aktarılmakta idi.[232] Kıssa şeklinde tezahür eden ve nesilden nesile aktarılan bu olaylar, sözlü kültürün önemli bir parçasını teşkil etmekte idi. Zamanın edebiyatının bel kemiğini oluşturan şiirler de sonuçta yaşanmış olayların bir yansıması, bir aynası niteliğini taşımaktaydı.

Cahiliye dönemi Arap kültüründe var olan kıssalar sadece yaşanan olaylarla sınırlı kalmamakta, aynı zamanda dini inançları içeren unsurları da taşımakta idi. Kutsal kabul edilen ve tapınılan putlar, kehanetler, melek, cin, şeytanla ilgili kıssalar bunlardan bazılarıdır.[233] Ancak hemen şunu ifade etmek gerekir ki, anlatılan olayların tümünün doğru olduğunu ve anlatılan kıssaların bütünüyle gerçekliğe tekabül ettiğini ifade etmek yanlış olacaktır. Zira aktarımda ifade farklılıklarının, ekleme, çıkarma, değiştirme ve bunların sonucu meydana gelen anlam kaymalarının olabilmesi ihtimali, sözlü kültürün en olumsuz yönlerinden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Efsanevi olayların, uydurma hikayelerin o dönemde oldukça yaygın olduğu da göz önünde bulundurulması gereken bir husustur. Bu nedenle, aktarılan kıssaların ne kadarının gerçekliğe tekabül ettiğini, başka bir ifadeyle tarihte vuku bulduğunu tespit etmek mümkün görünmemektedir. Ayrıca, bu kıssaların çoğunun da günümüze ulaşmadığını[234] ifade etmek gerekmektedir.

232 Hicazi, Muhammed Mahmud, *el-Vahdetu'l-Mevduiyye fi'l-Kur'ani'l-Kerim*, Daru'l-Kutubi'l-Hadise, Kahire 1970, s. 284; Abdi Rabbih, s. 28-29; Şengül, *Kur'an Kıssaları Üzerine*, 63-64; Ayrıca, kıssaların insanlık tarihindeki yeri ve nasıl doğduğu ile ilgili bk. Abdi Rabbih, s. 23-27.

233 Abdi Rabbih, s. 29-30.

234 Hicazi, s. 285, Şengül, *Kur'an Kıssaları Üzerine*, s. 64-65.

III. Kur'an Kıssalarının Tarihi Boyutu

Kitab-ı Mukaddes'le ilgili yapılan çalışmalarla birlikte, Batılı bazı düşünürlerin ve oryantalistlerin, Hristiyanlığın Reformasyon sürecinde ve sonrasında yaşadığı tecrübeden hareketle, İslam dininin kutsal kitabı ve birincil kaynağı konumunda bulunan Kur'an-ı Kerim'i Kitab-ı Mukaddes statüsüne indirgeyerek, Kitab-ı Mukaddes için geliştirilen tenkit yöntemlerinin aynısının Kur'an'a da uygulanması gerektiğini ifade etmeleri de kıssalara farklı yaklaşımda belirleyici unsurlardan biri olmuştur.

Batılı bazı düşünürler, Kur'an'da akla ve bilime aykırı unsurların ve çeşitli tutarsızlıkların bulunduğunu dile getirmişlerdir. Sözgelimi Sir William Muir, Ernest Renan gibi Batılı düşünürler, İslam dininin özünde bir geriliğin bulunduğunu, İslamın rasyonalizm veya bilim adı altında değerlendirilebilecek her şeyden çok uzak olduğunu,[235] bu nedenle İslamın düşük bir değere sahip olduğunu iddia etmişlerdir.[236] Bu ve benzeri eleştirmenler, Hristiyanlıkla yaşadıkları tecrübe sonucu İslam dinine de saldırmış, onu akıl ve bilim karşıtı olarak

235 Renan, Ernest, *"İslamlık ve Bilim"*, Nutuklar ve Konferanslar, çev. Ziya İshan, Sakarya Basımevi, Ankara 1946 içinde, s. 186; Ayrıca bk. Turner, Bryan S., *Max Weber ve İslam*, çev. Yasin Aktay, Ankara 1991, s. 196; Arnaldez, Roger, *"Fransız Kültüründe Muhammed Peygamber'in Tasviri"*, çev. Mehmet Demirci – Mehmet Şeker, Uluslar arası Birinci İslam Araştırmaları Sempozyumu, Dokuz Eylül Ü. Yay., İzmir 1985, s. 71-75.

236 Bk. Fazlur Rahman, *İslam*, çev. Mehmet Dağ - Mehmet Aydın, Selçuk Yay., Ankara 1993, s. 299; Hourani, Albert, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, çev. Latif Boyacı – Hüseyin Yılmaz, İnsan Yay., İstanbul 1994; Kudsı Zadeh, A. Albert, *"Islamic Reform in Egypt: Some Observations on The Role of Afghani"*, The Muslim World, Vol. LXI, 1971/1, s. 10; Ayrıca benzer bir yaklaşım için bk. Turner, Bryan S., *Oryantalizm, Kapitalizm ve İslam*, çev. Ahmet Demirhan, İnsan Yay., İstanbul 1991, s. 21.

lanse etmişlerdir. Yine W. Montgomery Watt da, Kur'an'da tarihi tutarsızlıkların bulunduğunu ifade etmiştir.[237] Bu tür düşüncelerin zikrettiğimiz şahıslara münhasır olmadığını ve Batı'daki yaygın kanaatin bir ifadesi olduğunu[238] belirtmek gerekmektedir.

Bu yaklaşım sahiplerinin en çok üzerinde durdukları ve ön plana çıkardıkları konu, tarihi unsurların yer aldığı kıssalar olmuştur. Kıssalardan hareketle, Kur'an'da tarihi tutarsızlıkların bulunduğunu öne sürerek, görüşlerine haklılık kazandırmaya çalışmışlardır.

Renan ve benzerlerinin Batı'da bilim ve teknolojinin hızla ilerlediği bir dönemde İslam dinini ve dolayısıyla Müslümanları akıl ve bilim karşıtı olarak göstermeleri, ayrıca Müslümanların geri kalmışlıklarını dinin özüne irca etmeleri, İslam aleminde din – bilim çatışması vehimlerinin doğmasına ve bu vehimlerin ortadan kaldırılmasını hedefleyen düşüncelerin üretilmesine[239] neden olmuştur. Bu çerçevede, İslam dünyasında da, yaygın bir tarzda olmasa bile, Kur'an kıssala-

237 Watt, William Montgomery, *İslami Hareketler ve Modernlik*, çev. Turan Koç, İz Yay., İstanbul 1997, s. 127.

238 Bk. Watt, William Montgomery, *İslami Hareketler ve Modernlik*, çev. Turan Koç, İz Yay., İstanbul 1997, s. 127. Watt, William Montgomery, *Kur'an'a Giriş*, çev. Süleyman Kalkan, Ankara Okulu Yay., Ankara 2000, s. 55-71; a.mlf., *"Batılı İlim Adamlarının Kur'an'a Yaklaşımları"*, çev. Selahattin Eroğlu, Uluslar arası Birinci İslam Araştırmaları Sempozyumu, Dokuz Eylül Ü. Yay., İzmir 1985, s. 32-35; Paret, Rudi, *Kur'an Üzerine Makaleler*, çev. Ömer Özsoy, Bilgi Vakfı Yay., Ankara 1995, s. 54-55,70-71,97; el-Behiy, Muhammed, *İslami Düşüncede Oryantalist Etki*, çev. İbrahim Sarmış, Ekin Yay., İstanbul 1996, s. 33; Arnaldez, s. 62 vd.; Aydın, *"Rasyonel Düşünce ve İslam Modernizmi"*, s. 150-151.

239 Baljon, J.M.S., *Kur'an Yorumunda Çağdaş Yönelimler*, çev. Şaban Ali Düzgün, Fecr Yay., Ankara 1994, s. 152; Kırca, Celal, *Kur'an-ı Kerim'de Fen Bilimleri*, İstanbul 1994, s. 76.

rının tarihi gerçekliğini sorgulayan çeşitli ilim adamlarının bulunduğunu ifade etmek gerekmektedir.

1. Kaynak Açısından Kıssaların Gerçekliğinin Sorgulanması

Kitab-ı Mukaddes'in mitolojik unsurlardan arındırılması çabaları bağlamında Kur'an kıssaları ele alındığında, üzerinde durulması gereken önemli bir husus, özelde Kur'an kıssalarının veya genelde Kur'an'ın tümünün kaynağı konusudur. Zira şunu hemen belirtmek gerekir ki, Batı'da Kitab-ı Mukaddes - mitoloji ilişkisinin araştırılmasına veya Kitab-ı mukaddesin mitolojiden arındırılması çabalarına zemin hazırlayan en önemli nedenlerden bir tanesi, yukarıda da ifade edildiği üzere, Kitab-ı Mukaddes'in direkt olarak ilahi kelam olmaması ve farklı kutsal metinlerin bulunmasıdır. Bu nedenle, Kur'an kıssalarının kaynağını; *'Kur'an kıssalarının kaynağını Kitab-ı Mukaddes'te Arama Çabası'* ve *'Kur'an kıssalarının arap hitap çevresi ve arap kültürü ile ilgisi'* şeklinde iki yönlü olarak ele almak gerekmektedir.

a. Kur'an Kıssalarının Kaynağını Kitab-ı Mukaddes'te Arama Çabası

Özellikle Kur'an kıssalarından hareketle gayrimüslimler, Kur'an-ı Kerim'de tarihsel tutarsızlıkların ve yanlışlıkların bulunduğunu, bu nedenle Muhammed'in (s.a.) bilinçaltının Kur'an-ı Kerim'in oluşumunda pay sahibi olduğunu belirtmişlerdir. Ayrıca Kitab-ı Mukaddes'te anlatılan kıssalarla Eski Ahit kıssaları arasında bir paralelliğin bulunduğu da Kur'an kıssalarının kaynağı bağlamında sürekli gündeme getirilmiştir.[240] Bu tür iddiaların temel amaçlarından biri, Kur'an ile Ki-

240 Bu ve benzeri argümanlar için sözgelimi bk. Watt, *Kur'an'a Giriş*, 55-71; a.mlf., *İslami Hareketler ve Modernlik*, 127; Arnaldez, s. 62 vd.

tab-ı Mukaddes arasında var olan bazı konu benzerliklerini ön plana çıkararak ikisi arasında paralellik kurmak, başka bir ifadeyle Kur'an-ı Kerim'i Kitab-ı Mukaddes'e irca etmek, Kur'an'ın kaynağının Kitab-ı Mukaddes olduğunu ifade etmektir. Bunun tabii sonucu olarak da, Kur'an ile Kitab-ı Mukaddes aynı statüye indirgenecek ve ikisi arasındaki benzerliklerden hareketle özellikle 18. yüzyıl ve sonrasında Kitab-ı Mukaddes bağlamında geliştirilen tenkit yöntemlerinin aynısının Kur'an için de gündeme getirilmesine[241] meşruiyet alanı oluşturulmaya çalışılacaktır.

Kur'an-ı Kerim'in kaynağını Kitab-ı Mukaddes'te arama girişimleri tarih boyunca varlığını sürdürmüştür. Bu tür iddiaların vahyin nüzul süreciyle birlikte başladığını da unutmamak gerekmektedir. Vahyin nüzul sürecinde gayrimüslimler Muhammed'e (s.a.) Kitab-ı Mukaddes'le ilgili geniş malumat sahibi olan biri(leri)nin gizlice Kur'an'ı öğretmiş olabileceğini iddia etmekteydiler ki Kur'an-ı Kerim'in şu ayetinde bu husus dile getirilmektedir:

"*Şüphesiz biz onların; 'Kur'an'ı ona ancak bir insan öğretiyor' dediklerini biliyoruz. Kendisine nisbet ettikleri şahsın dili yabancıdır. Halbuki bu (Kur'an) apaçık bir Arapçadır*" (Nahl, 16/103).

Bu ayetin sebeb-i nüzulü ve Peygamber'e (s.a.) muallim olarak gösterilen şahısların kimliği üzerinde durmak, sözü uzatmak anlamına gelecektir. Ancak ifade edilmesi gereken husus, ayette sözü edilen kişinin kimliği ile ilgili tefsir kitaplarında sunulan çeşitli şahıs isimlerinin tümünün Kureyş liderlerine hizmet eden kölelerden olması ve ayette de belirtil-

241 Gündüz, "*Kur'an Kıssalarının Kaynağı Eski Ahit mi?..*", s. 41.

diği üzere bu şahıs(lar)ın dilinin Arapça olmamasıdır.[242]

Halefullah'ın da ifade ettiği üzere, köle olduğu kabul edilen bu insan(lar)ın Kitab-ı Mukaddes'e ait nüshaları ellerinde bulundurma ihtimalinin zayıf olduğunu belirtmek gerekmektedir. Zira sözlü kültürün hakim olduğu o dönemde Kitab-ı Mukaddes'e ait yazma nüshaların sayısının çok az olduğunu ve bunları elde etmek için de yüklü miktarda bir bedel ödenmesi gerektiğini bu nedenle de bu tür nüshaların ancak ekonomik açıdan varlıklı insanların elinde bulunabildiğini de aynı şekilde göz önünde bulundurmak gerekmektedir. Fakirlerin ve sosyal ve ekonomik açıdan özgürlüğü bulunmayan köle statüsündeki insanların sahip oldukları bilgiler, insanlar arasında dolaşan söylentilere dayanmaktaydı. Bu tür bilgilerin kaynağı da, sözlü kültüre dayanmaktaydı. Sözlü kültürün ise, tahrif, değiştirme, ekleme ve çıkarma türü girişimlere maruz kalma[243] ihtimalinin sürekli bulunduğu bir gerçektir.

Kur'an için kaynak arama girişimleri Hz. Peygamber döneminde başlamakla birlikte, sonraki dönemlerde de varlığını sürdürmüştür. Özellikle Kur'an kıssalarının Kitab-ı Mukaddes'ten, Yahudi ve Hristiyan çevrelerinden alınarak oluşturulduğu düşüncesi, Ortaçağ ve sonrası dönemde Batı'da onaylanan bir görüş olarak kendini göstermiştir.

242 bk. et-Taberi, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir, *Cami'u'l-Beyan an Te'vili'l-Kur'an*, Mektebetu Mustafa Babi'l-Halebi, Mısır 1954, XIV, 177-179; Zemahşeri, *el-Keşşaf*, II, 635; Razi, Fahreddin, *Tefsiru'l-Kebir*, Mektebetu Abdurrahman Muhammed, Mısır, ts., XX, 117-119; İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, IV,523-524; Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Neşriyat, İstanbul 1982, V,3126-3127; Tabatabai, XII,347-348.

243 Halefullah, Muhammed Ahmed, *el-Fennu'l-Kasasi fi'l-Kur'ani'l-Kerim*, Mektebetu Anclu el-Mısriyye, Kahire 1972, s. 227; krş. Nakre, Tuhami, *Saykuluciyyetu'l-Kıssa fi'l-Kur'an*, eş-Şirketu't-Tunusiyye li't-Tevzi', Tunus 1974, s. 64 vd.; el-Adevi, s. 101-106.

Yukarıda aktardığımız, Hz.Peygamber'in Kur'an'daki bilgileri birilerinden aldığı görüşünün yanında sunulan ikinci argüman, Kur'an ile Kitab-ı Mukaddes arasında paralel görünen unsurların Muhammed'in (s.a.) vefatından sonra Yahudi ve Hristiyan bilginlerden etkilenerek Kur'an'a eklenmiş olabileceği düşüncesini güçlendirdiği iddiasıdır. Sözgelimi Matthew Paris (1199 -1259), Kitab-ı Mukaddes'e ait bilgilerin Muhammed'in (s.a.) vefatından sonra Kur'an-ı Kerim'e eklenmiş olduğunu[244] savunmuştur.

Modern dönemde de bazı oryantalistler bu görüşü benimseyerek, Kitab-ı Mukaddes'te anlatılan kıssalarla Kur'an'dakiler arasında bir paralelliğin bulunduğunu, bu nedenle de bu kıssaların Kitab-ı Mukaddes'ten alınmış olma ihtimalinin güçlü olduğunu belirtmişlerdir.[245] Oysaki yukarıda da ifade edildiği üzere Muhammed'in (s.a.) Kur'an'ı veya Kur'an'ın çeşitli kısımlarını bazı kölelerden almış olma ihtimali bulunmadığı gibi, Hz. Peygamber sonrası dönemde de Kur'an'a bir şey eklenmiş veya Kur'an'dan bir şey çıkarılmış değildir. Zira Kur'an'ın bütünüyle ilahi vahiy olduğu ve bir değişikliğe uğramadığı Kur'an'ın kendisi tarafından birçok yerde ifade edilmekle birlikte,[246] tarihi veriler de bunu açıkça göstermektedir.

Kur'an'ın herhangi bir tahrifata ve değişikliğe uğramadığını gösteren en önemli delillerden birini, inen ayetlerin ez-

244 Gündüz, "*Kur'an Kıssalarının Kaynağı Eski Ahit mi?..*", s. 43.

245 Bu ve benzeri argümanlar için sözgelimi bk. Watt, *Kur'an'a Giriş*, 55-71; a.mlf., *İslami Hareketler ve Modernlik*, s. 126-129; Nakre, *Saykuluciyyetu'l-Kıssa fi'l-Kur'an*, 61 vd.; el-Adevi, s. 91 vd., 97 vd.; Abbas, Fadl Hasan, *Kadaya Kur'aniyye fi'l-Mevsuati'l-Britaniyye*, Ürdün 1989, s. 60 vd.; Gündüz, "*Kur'an Kıssalarının Kaynağı Eski Ahit mi?..*", s. 43-44.

246 bk. Bakara 2/59,75; Nisa, 4/46; Maide, 5/13,41; A'raf, 7/162.

berlenmesi oluşturmaktadır. Şüphesiz ezberleme işinde ön plana çıkan ilk şahıs, Hz. Peygamber'in bizzat kendisidir. İbn Abbas'tan rivayet edilen bir haberde, Cebrail'in Hz. Peygamber'e vahiy getirmesi sırasında Allah Rasulü'nün (s.a.) kendisine indirilen ayetleri ezberlemek amacıyla durmadan tekrar ettiği ve bu nedenle sıkıntı çektiği, bunun üzerine;

"Onu hemen tekrarlamak için dilini depretme. Onu toplamak ve okutmak bize düşer." (Kıyame, 75/16-17) ayetinin indiği ifade edilmektedir.[247]

Hz. Peygamber ilahi vahyi Cebrail'den aldıktan sonra, bu pasajları insanlara tebliğ etmiş ve dolayısıyla da ikinci aşamada vahiy pasajlarını ashab ezberlemiştir. Ancak ezberleme zorunluluğunun bulunmaması nedeniyle birçok sahabi Kur'an'ı bütün olarak değil, hafızasında tutabildiği kadarıyla ezberleme yoluna gitmiştir. Bunun yanında, gerek Hz. Peygamber zamanında ve gerekse vefatını müteakip kısa zaman dilimi içerisinde Kur'an'ın bütününü ezberleyen birçok kişi olmuştur.[248] İlahi vahiy pasajlarının namazda da okunduğu göz önünde bulundurulursa, Hz. Peygamber'in çevresinde bulunan tüm insanların hafızasında bütün olarak olmasa bile parçalar halinde bu pasajların bulunduğunu söylemek mümkündür.[249]

247 Buhari, Ebu Abdillah Muhammed b. İsmail, *es-Sahih*, nşr. Mustafa Dibe'l-Buğa, Daru İbn Kesir, Beyrut 1990, Tefsir, Sure 75, 1-2; Müslim b. Haccac, Ebu'l-Huseyn, *Şahih*, nşr. Muhammed Fuad Abdulbaki, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, Beyrut 1972, Salat, 148; ez-Zerkani, Muhammed Abdu'l-Azim, *Menahilu'l-İrfan Fi Ulumi'l-Kur'an*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1988, I, 241.

248 Zerkani, I, 242-243; Subhi Salih, *Mebahis Fi Ulumi'l-Kur'an*, Mektebetu Dersaadet, İstanbul, ts., s. 66.

249 Subhi Salih, s. 65-68; Hamidullah, Muhammed, *Kur'an-ı Kerim Tarihi*, çev. Salih Tuğ, İFAV Yay., İstanbul 1993, s. 44; Eroğlu, Ali, *Kur'an Tarihi ve Kur'an İlimleri Üzerine*, Ekev Yay., Erzurum 2002, s. 106-107.

Yine aynı şekilde, Kur'an'ın korunmuşluğunun önemli bir delili de ilahi vahyin yazıya geçirilmesi sürecidir. Hemen belirtmek gerekir ki, hafızalar ne kadar güçlü olursa olsun veya ezberleyenlerin sayısı ne kadar çok olursa olsun, neticede insanın unutma ile malul bir varlık olması nedeniyle, uzun vadede unutma veya karıştırma türü şeylerin olması kaçınılmazdır. Dolayısıyla, ilahi vahyin korunmasında yazıya geçirme işlemi önemli bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda, vahiy katiplerinin inen vahiy pasajlarını ezberlemekle kalmayıp eksiksiz bir tarzda yazdıkları, başka bir ifadeyle bu pasajların zaman geçirmeden peygamber tarafından bizzat yazdırıldığı sahih rivayetlerde çokça aktarılan ve bilinen bir gerçektir. Sözgelimi Hz. Osman'dan gelen; *"Hz. Peygamber'e vahiy nazil olduğunda, katiplerinden birini çağırarak şöyle derdi: Bu ayetleri, falan ayetleri içeren sureye koy"*[250] rivayeti de yazdırma işleminin gayet düzenli bir şekilde devam ettiğini göstermektedir.[251]

İnen vahiy pasajlarının ciddiyetle, planlı ve eksiksiz bir tarzda yazdırıldığını gösteren önemli bir delil, Hz. Peygamber'in özellikle ilk zamanlarda bir süre karışma ihtimalini önlemek amacıyla; *"Benden Kur'an'ın dışında bir şey yazmayınız"*[252] diyerek, hadis yazımını yasaklamış ve sadece ayetlerin yazılmasını emretmiş olmasıdır. Ancak karışma ihtimali ortadan kalktıktan ve ashabın peygamber sözü ile ilahi vahyi ayırdeder hale gelmesinden sonradır ki hadislerin yazılmasına müsaade etmiştir.

250 İbn Hanbel, Ahmed b. Muhammed, *Musned*, Daru Sadır, Beyrut ts., I, 57.

251 Zerkani, s. 246-247; Subhi Salih, s. 69-73; Hamidullah, s. 41-43; Eroğlu, s. 99 vd.

252 Müslim, Zühd, 16.

Kur'an'ın mevsukiyetini gösteren önemli unsurlardan biri de Hz. Peygamber'in her yıl Ramazan ayı içerisinde o zamana kadar kendisine indirilen pasajları Cebrail'e arzetmiş olmasıdır. Her yıl yapılan bu arza veya tekrar işleminin yazı veya ezberleme sürecinde meydana gelmesi, muhtemel yanlışlıkları önlemek amacıyla yapıldığı anlamına gelmektedir. Bu yolla, o zamana kadar indirilmiş olan vahiy pasajları test edilmiş, pekiştirilmiş ve sağlamlaştırılmıştır. Hz. Peygamber'in vefat yılında, başka bir ifadeyle ilahi vahyin tamamlanması aşamasında, arza işleminin bir defa yapılan önceki yılların aksine iki defa gerçekleştirilmesi,[253] yani Kur'an'ın baştan sona iki defa okunması da son genel tekrar ve mevsukiyetin sağlamlaştırılması şeklinde değerlendirilmelidir ki bu son arzaya da 'arzai ahire' denmiştir.

Yukarıda ifade ettiğimiz ezberleme, yazma ve arz işlemleri, birbirinden bağımsız bir şekilde değerlendirilemeyecek ve mevsukiyetin en üst düzeyde sağlanması anlamında birbirini destekleyen unsurlardır. Bu nedenle, Hz. Peygamber'in yaşadığı süre içerisinde, vahiy pasajları, unutulma, kaybolma, yanlış aktarılma türü mahiyeti sarsıcı olumsuzluklardan korunmuş, başka bir ifadeyle böyle bir ihtimalin oluşması ihtimali ortadan kaldırılmış ve Kur'an-ı Kerim'in mevsukiyeti sağlanmıştır.

Çeşitli malzemeler üzerine yazılan vahiy parçalarını toplamak ise, vahyin kesilmesinden / tamamlanmasından sonraya tekabül etmektedir. Vahyin kesilmesinden, başka bir ifa-

253 Bk. Buhari, Fedailu'l-Kur'an, 7; Müslim, Fedailu's-Sahabe, 98-99; İbn Mace, Ebu Abdillah Muhammed b. Yezid, *Sunen*, nşr. Muhammed Fuad Abdulbaki, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabiyye, Beyrut 1975, Cenaiz, 64; Siyam, 58; İbn Hanbel, I, 231,276,363; Hamidullah, s. 42-43; Eroğlu, 100-101.

deyle son ayetin inmesinden, çoğunluğun kabul ettiği görüşe göre dokuz gün, bir rivayete göre de seksenbir gün[254] gibi kısa bir zaman diliminden sonra Hz. Peygamber'in (s.a.) vefat ettiği göz önünde bulundurulursa, bu işin doğal olarak kendisinden sonrakilere kaldığı anlaşılacaktır. Hz. Peygamber döneminde vahiy pasajlarının bir araya getirilip toplanmamasının önemli nedenlerinden biri de böyle bir şeye ihtiyaç duyulmamış olmasıdır. Zira birçok kişi inen vahiyleri yazmakta ve aynı süreç içerisinde ezberlemekteydiler. İlahi vahyin kaybolması veya bir kısmının değişime uğraması ihtimal ve endişesinin bulunmaması nedeniyle de öyle bir çalışma içerisine girmeyi düşünmemişlerdir. Dolayısıyla vahyin toplanmasının temel amillerinden birisi, öyle bir ihtiyacın doğmuş olmasıdır.[255]

Kur'an'ı ezberlemiş bulunan bazı sahabilerin savaş esnasında veya değişik nedenlerle ölmeleri, öncelikle Hz. Ömer'i endişeye sevketmiş ve bu endişesini kısa süre içerisinde Hz. Ebubekir'e ileterek, ilahi vahyin toplanması gerektiğini ifade etmiştir. Öncelikle tereddüt geçiren Hz. Ebubekir, daha sonra bunun yapılması gerektiğini kabul ederek, Hz. Peygamber'in vahiy katiplerinden Zeyd b. Sabit başkanlığında bir komisyon kurmuş ve Kur'an'ın toplanması için gerekli çalışmayı başlatmıştır. Zeyd b. Sabit ise, çok titiz bir çalışma ile bu işi yürütmüş ve başarıya ulaştırmıştır.[256]

254 Çetin, Abdurrahman, *Kur'an İlimleri ve Kur'an-ı Kerim Tarihi*, İstanbul 1982, s. 92; Demirci, Muhsin, *Vahiy Gerçeği*, İFAV Yay., İstanbul 1996, s. 229.

255 Zerkani, I,248-249, Subhi Salih, s. 73; Kılıç, *Mitoloji Kitab-ı Mukaddes ve Kur'an-ı Kerim*, s. 123-125; Demirci, s. 228-229.

256 Ez-Zerkeşi, Bedruddin Muhammed b. Abdillah, *el-Burhan fi Ulumi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut 1972, I,233-234; Zerkani, I,252; Subhi Salih, s. 74 vd.; Hamidullah, s. 45 vd.

Hz. Peygamber'in vefatını müteakip Hz. Ebubekir zamanında yapılan şey, dağınık halde yazılmış bulunan vahiy parçalarını bir araya getirmek ve bir kitap içerisinde toplamak olmuştur. Hz. Osman döneminde ise, Kur'an metni çoğaltılarak, farklı bölgelere gönderilmiştir.[257] Elde mevcut Kur'an metinlerinin o dönemde yazıya geçirilmiş Kur'an metninden en ufak bir farklılığı bulunmamaktadır. Tarihi süreç içerisinde tahrif ve tebdil türü girişimlere maruz kalmamış olması nedeniyle Kur'an'ın herhangi bir suresinin, ayetinin veya bir kelimesinin değişmiş olmasından veya değişime uğrayarak aktarılmış olmasından söz etme imkanı bulunmamaktadır.

Kitab-ı Mukaddes ve Kur'an'la ilgili verdiğimiz bilgiler göz önünde bulundurulduğunda, bu kutsal metinlerin birbirinden ayırdedilmesi gereği kaçınılmaz bir şekilde gündeme gelecektir. Zira birinci bölümde de ifade edildiği üzere Tevrat ve İncil, Hz. Musa'dan ve Hz. İsa'dan çok sonraları dinin müntesipleri tarafından, kendi ifadeleriyle yazıya geçirilmiştir. Hatta sözgelimi Yeni Ahit'in birden çok varyantı bu nedenle ortaya çıkmıştır. Kur'an ise, vahyedildiği andan itibaren ezberleme, yazma ve arz yöntemleriyle kayda alınmıştır. Bu nedenle, Hz. Peygamber sonrasında Kitab-ı Mukaddes'te olduğu gibi birbirinden köklü farklılıklarla ayrılan Kur'an metinleri ortaya çıkmamıştır ve vahyedildiği şekliyle günümüze ulaşmıştır.

Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam dininin referanslarını oluşturan kutsal metinlerin ilahi kökenli olmaları yönüyle aralarında bir türdeşliğin bulunduğunu söylemek mümkündür. Bu türdeşlikle birlikte ayrıldıkları temel yön ise, Kur'an'ın şüphe duyulmayacak bir tarzda vahyedilmiş ilahi kelam olarak kabul edilmesi, Tevrat ve İncil'in ise, birebir ilahi kelam ol-

257 Zerkeşi, I, 235-236; Zerkani, I,255-256; Subhi Salih, s. 84.

mak yerine ancak dini metin[258] şeklinde nitelendirilebilmeleridir. Bu nedenle Tevrat ve İncil'de olduğu gibi Kur'an'a da yazar aramanın anlamı bulunmamaktadır. Zira Kur'an, Peygamber dahil, hiç kimsenin müdahalesi bulunmaksızın, katıksız bir şekilde ilahi kelamdır, ilahi vahiydir. Peygamber sonrası dönemde de Kur'an'a herhangi bir müdahale söz konusu olmamıştır.Bu nedenle, bazı gayrimüslimlerin veya oryantalistlerin bu konuda ileri sürdükleri iddiaların, *'iddia'* sözcüğünün çevrelediği anlamın ötesine geçemeyeceği ve sağlam bir temele dayanmadığı bir gerçektir.

Özetle Tevrat ve İnciller, yanılma ihtimali bulunan insan eliyle kaleme alınmış ve bu nedenle de dini metin diye nitelendirilebilecek bir yapıya sahiptirler. Kur'an ise, Allah kelamının katıksız ve farklılıksız bizzat kendisi olduğundan, dini metinden öte bir anlama, ilahi vahye, ilahi kelama tekabül etmektedir.

Yukarıda da ifade edildiği üzere, Kur'an'ın kaynağını Kitab-ı Mukaddes'e dayandırma girişimlerinde en çok öne sürülen iddialardan biri, Kur'an ile Kitab-ı Mukaddes'te bulunan kıssalar arasında bir paralelliğin, bir örtüşmenin bulunduğudur. Kitab-ı Mukaddes'in, Tevrat ve İncil'in ilahi dinlere ait kutsal metinler olması ve Kur'an'ın da ilahi kelam olması nedeniyle paralel unsurların bulunması tabiidir. Ancak konumuz olan kıssalar açısından bakıldığında, kıssaların işleniş şekli ve muhtevasında büyük farklılıkların bulunduğu görülecektir.

Sözgelimi Tevrat incelendiğinde, tarih bilgisini ön plana çıkaran ve detaylı tarih bilgilerine yer veren bir metin olduğu

258 Bulaç, 116; Ayrıca bk. Esack, Farıd, "*Qur'anıc Hermeneutıcs: Problems and Prospects*", The Muslim World, Vol. LXXXIII, 1993/2, s. 118.

göze çarpacaktır. Tevrat'taki kıssaların belki de en belirgin özelliği, sunulan bilgilerin tarih, yer, şahıs gibi unsurlarla, bütün detaylarıyla verilmesidir. Tevrat'ta olaylar anlatılırken, asıl amacı unutturma veya göz ardı etme pahasına çok detaylara girilmekte, adeta hiçbir detay kaçırılmamaktadır. Bir örnek vermek gerekirse, Nuh ve Tufan olayının anlatımında en ince ayrıntılara girilmekte, Nuh'un gemiyi nasıl yapacağı bütün detaylarıyla aktarılmaktadır. Bunun yanında Tufan esnasında ve Tufan sonrasında meydana gelen olaylar detaylı bir şekilde anlatılmaktadır. Ayrıca, Nuh soyundan türeyen insanların listesi iki farklı versiyon halinde uzunca bir anlatımla sunulmaktadır.[259]

Oysaki kıssalar Kur'an'da büyük bir yekun teşkil etmesine rağmen, Kur'an, Tevrat'ta olduğu gibi bir tarih kitabı görünümü arz etmemektedir. Kur'an kıssalarında ayrıntılardan uzak durulmakta, özellikle yer ve zaman gibi unsurlardan söz edilmemektedir. Çoğu yerde kıssada anlatılan olayların kahramanlarına da yer verilmemektedir. Tevrat'ın aksine, tarihi unsur verilmek istenen mesajın önüne geçmemekte, sürekli ardında kalmaktadır.

Burada ifade edeceğimiz bir diğer farklılık ise, Tevrat'a hakim olan tarih kitabı görünümünün *'İsrailoğulları'* merkezli bir yapı arz etmesidir. Başka bir ifadeyle Tevrat, seçkin bir kavim olduğu kabul edilen İsrailoğulllarını konu alan bir siyer kitabı görünümündedir[260]. Oysaki Kur'an'da belirli bir kavim veya topluluk ön plana çıkarılmamış olmakla birlikte, bütün

259 bk. Tekvin, 6-11; Berger, *Dinin Sosyal Gerçekliği*, s. 175-176; Eroğlu, s. 230; Gündüz, *"Kur'an Kıssalarının Kaynağı Eski Ahit mi?.."*, s. 54; Ayrıca, Kur'an-ı Kerim ve Kitab-ı Mukaddes'te bulunan kıssalar arasındaki farklılıklar için bk. Nakre, *Saykuluciyyetu'l-Kıssa fi'l-Kur'an*, s. 99-110; Abbas, s. 66-67.

260 Nakre, *Saykuluciyyetu'l-Kıssa fi'l-Kur'an*, 69,209-212; Abbas, s. 68 vd.; Gündüz, *"Kur'an Kıssalarının Kaynağı Eski Ahit mi?.."*, s. 53-56.

kıssalar tevhid ekseninde ve hidayet amaçlı olarak yer almaktadır ki, kıssaların işleniş biçimine ve muhtevasına da yansıyan bu özelliklerdir.

Anlaşılacağı üzere, Kur'an kıssalarının kaynağını Kitab-ı Mukaddes'e dayandırma girişimleri ve bu yöndeki iddialar, gerçeği yansıtmamaktadır. Kur'an ile Kitab-ı Mukaddes'in birçok ortak kıssayı içerdikleri doğrudur. Ancak konular arasında bir benzerlik bulunmakla birlikte, yukarıda da ifade edildiği üzere, konuların işleniş şekli ve ana temalarında, yapı ve muhtevalarında büyük farklılıklar bulunmaktadır. Kur'an'da tarih bilgisinin ön plana çıkarılmamış olması, tevhidin merkezi unsur oluşu, tutarsızlığın bulunmaması, olaya değil, mesaja vurgu yapılması,[261] Kur'an kıssalarını Kitab-ı Mukaddes kıssalarından ayıran en belirgin özellikler olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu nedenle, Kur'an kıssalarının Kitab-ı Mukaddes kıssalarından yapı ve muhteva yönüyle büyük farklılık arz ettiğini, ve Kur'an kıssalarının kaynağının Kitab-ı Mukaddes olamayacağını belirtmek gerekmektedir.

b. Kıssaların Arap Hitap Çevresi ve Arap Kültürü ile İlgisi

Kıssaların kaynağı bağlamında üzerinde durulması gereken bir konu da Kur'an kıssalarının Arap hitap çevresi ile ve nüzul dönemi Arap kültürü ile ilgisidir. Zira bazı araştırmacılar, Kıssaların kaynağını Arap kültürüne irca etmeye çalışmış ve kıssaların Arapların bildiği şekilde Kur'an'da yer aldıklarını, Kur'an'ın bu anlamda bir düzeltmeye gitmediğini ve onların bilgisini esas aldığını ifade etmişlerdir. Tipik bir örnek vermek gerekirse, sözgelimi Watt, şöyle demektedir: *"Kur'an'ın*

261 Abbas, s. 61; Gündüz, *"Kur'an Kıssalarının Kaynağı Eski Ahit mi?.."*, s. 75.

bizzat kendisi O'nun 'Arapça bir Kur'an' olduğunu iddia etmektedir. Bu, sadece Kur'an'ın Arap dili üzere olduğunu iddia etmekle kalmaz, ilk planda Hicaz Araplarına hitap etmesi nedeniyle, tüm yönleriyle onların dünya resimlemelerini de ifade eder; bu, onların dünya resimlemelerindeki yanlış olan hususları bile ihtiva eder. Buradan hareketle şu sonuca ulaşılabilir: Amacın bu tür düşünceleri düzeltmek olmadığı yerlerde Allah, onlara bu yanlış düşünceler çerçevesinde hitap etmektedir."[262] Bu ve benzeri ifadeler, Kur'an'ın Arap hitap çevresince bilinen bilgileri yanlış veya doğru oluşuna bakmaksızın kullandığı anlamına gelmektedir. Anlaşılacağı üzere, Kur'an'da tarihi tutarsızlıklar bulunduğu önyargısına delil olarak, Arap hitap çevresinin sahip olduğu bilgiler ve Kur'an'ın bu bilgileri kullanması gösterilmektedir. Dolayısıyla, burada, Kur'an kıssalarının cahiliye dönemi Arap kültürü ile ilgisinin olup olmadığı veya ne ölçüde olduğu konusu kaçınılmaz bir şekilde gündeme gelmektedir.

Kur'an'ın, inmiş olduğu toplumun kültürünü gözettiği, kabul edilen bir husustur. Ayrıca, mesajın muhataba ulaşabilmesi için de bir gerekliliktir. Ancak Kur'an'ın inmiş olduğu toplumun kültürünü gözetmesi, Kur'an'da sunulan bilgilerin bütünüyle Araplar tarafından bilinen hususlar olduğu anlamına gelmemektedir. Bu nedenle, bu durumun, üslupla ve dilin kullanım biçimiyle sınırlı tutulması gerekmektedir.

Konuya kıssalar açısından bakıldığında, kıssaların tümünün veya en azından büyük bir çoğunluğunun Araplar tarafından bilindiğini ifade etmek oldukça zor görünmektedir. Bu nedenle, kıssaları yüzeysel ve genellemeci bir yaklaşımla

262 Watt, *Hazreti Muhammed'in Mekkesi*, çev. Mehmet Akif Ersin, Bilgi Vakfı Yay., Ankara 1995, s. 12; Benzer bilgi için ayrıca bk. a.mlf., *İslami Hareketler ve Modernlik*, s. 127; Benzer bir yaklaşım için bk. Paret, s. 54-55,70-71,97.

ele alarak bütününün Araplar tarafından bilindiğini veya yine aynı şekilde bütününün Araplar tarafından bilinmediğini ifade etmek oldukça yanlış olacaktır. Ancak şunu belirtmek gerekir ki, Kur'an'da Arapların bildiği kıssalar bulunmakla birlikte, bilmediği kıssalar da bulunmaktadır. Bunu biraz açmak gerekirse, kıssalar bağlamında kullanılan *'elem tera'*[263] (:görmedin mi, görmez misin?) ifadesi, Arapların bildiği kıssalar için bir ipucu olarak kabul edilebilir. Bu yolla, *'elem tera'* ifadesinin yer aldığı kıssaların Araplarca bilinme ihtimalinin bulunduğu gibi bir çıkarsamaya varılabilir.[264] Zira bir olay anlatılırken söze *'görmez misin, bilmez misin?'* gibi ifadelerle başlamak, muhatabın anlatılan olayla ilgili tam olmasa da bilgi sahibi olduğu anlamına gelir. Razi;

"Görmedin mi Rabbin ne yaptı Âd'a?" (Fecr, 89/6).

ayetindeki *'görme'* ifadesinin *'bilme'* anlamında kullanıldığını belirtmektedir. Ona göre, Ad ve Semud'un Arap bölgesinde yaşayan iki topluluk olması, Firavun'un ise, Arap topraklarına komşu olan Mısır'da yaşamış olması ve Firavun'la ilgili haberlerin Ehl-i Kitap'tan duyulması nedeniyle bu tür haberler nesilden nesile aktarılmaktaydı. Nesilden nesile tevatürle aktarılan bu haberlerin görme derecesinde kesin bir bilgi düzeyinde olması nedeniyle, *'bilmiyor musun?'* anlamında *'görmüyor musun?'* ifadesi kullanılmıştır.[265]

Bunun yanında, cahiliye dönemi Arap şiirine de Arapların bildiği kıssalar konusunda yardımcı bir unsur olarak bakılabilir. Bu yolla, cahiliye dönemi Arap şiirine konu olan sözgelimi Ad, Semud kavimlerinin yer aldığı kıssalar, Süleyman (a.s.) ve cinlerle münasebetinin anlatıldığı kıssa, Hud ve Salih

263 Sözgelimi bk. Bakara, 2/243,246,258; Fecr, 89/6; Fil, 105/1.

264 bk. Halefullah, s. 233.

265 Razi, XXXI,165-166.

kıssalarının Araplarca bilindiğini[266] tespit etmek mümkün olabilecektir. Ancak şunu da hemen belirtmek gerekir ki, bu ifadeleri kullanırken dikkatli olunması gerekmektedir. Zira o döneme ait elimizde çok az bilgi bulunmaktadır. Bu nedenle, oldukça sınırlı bilgilere dayanarak yapılabilecek çıkarsamalardan hareketle kesin yargılara ulaşmaya çalışmak, hem çıkış noktası, hem de sonuç açısından yanlış olacaktır.

Halefullah aynı konuyu ele alırken, Zemahşeri, Abduh ve benzerlerinden de delil getirerek, Arap kültürünün kıssaların oluşumunda belirleyici bir etkiye sahip olduğunu savunur. Sözgelimi, Yusuf suresinde geçen;

"Kadınlar onu görünce, (gözlerinde) büyüttüler. (Şaşkınlıklarından) ellerini kestiler ve dediler ki: Haşa Rabbimiz! Bu bir beşer değil, ancak üstün bir melektir!" (Yusuf, 12/31)

ayetinde geçen *"Bu bir beşer değil, ancak üstün bir melektir!"* kısmı hakkında Zemahşeri'nin; *"bu kurgusal bir teşbihtir"*[267] ifadesine[268] yer verir. Abduh'tan da alıntıda bulunan Haleful-

266 Halefullah, s. 233.

267 Zemahşeri, *el-Keşşaf*, IV,46.

268 Halefullah'ın eserinin Türkçe çevirisinde, Yusuf suresinde geçen, *"Kadın, kadınların suçlamalarını duyunca, onlara davetiye gönderdi ve onlara bir ziyafet hazırladı ve her birine bir bıçak verdi (Yusuf'a); 'karşılarına çık!' dedi. Kadınlar onu görünce, onu yüce buldular ve ellerini doğradılar. 'Allah esirgesin! Bu insan değil, ancak yüce bir melektir' dedilir."* (Yusuf, 12/31) ayetinin tümü aktarılmakta ve hemen sonrasında da Zemahşeri'nin *"işte bu kurgusal bir benzetmedir"* ifadesine yer verilmektedir. Dolayısıyla okuyucunun, kurgusal benzetmenin ayetin bütünü için geçerli olduğunu, sözgelimi, kadınların Yusuf'u (a.s.) görmesinin ve ellerini kesmelerinin de buna dahil olduğunu düşünmesine yol açmaktadır. Oysaki Zemahşeri'nin söz konusu ettiği ve Halefullah'ın alıntıladığı kısım, kadınlara ait olan *"Bu beşer değil, ancak bir melektir"* ifadesidir. Ayetin geriye kalan kısmı söz konusu edilmemekte ve sadece bu kısım için, başka bir ifadeyle kadınların bu sözü için; *"Bu, kurgusal bir teşbihtir"* (*ve haza teşbihun tahyili)* ifadesine yer verilmektedir. Ayrıca Zemahşeri,

lah, Abduh'un, kıssaların bazen doğru olmasa bile, muhataplar veya kendilerinden bahsedilen kimseler tarafından kullanılan ifade formlarıyla aktarıldıklarını, *"Şeytanın çarptığı kimse"* (Bakara, 2/275) ifadesinin buna örnek gösterilebileceğini, bunun alışılagelmiş bir üslup olduğunu[269] demesine yer verir.[270]

Halefullah, bu ifadeleri kendi görüşünü temellendirmede bir argüman olarak kullanır. O, kıssalarda aktarılan bütün olay ve haberlerin tarihi süreç içerisinde gerçekleşmiş olmasının gerekmediğini belirtir. Kur'an'ın, muhatapların bildikleriyle yetindiğini, bu nedenle Kur'an kıssalarında vakıaya ters unsurların bulunduğunu iddia etmenin anlamının bulunmadığını[271] ifade eder. Zira ona göre Kur'an, tarihsel verileri doğrulamak, tashih etmek üzere nazil olmamıştır, bu nedenle de Arap toplumunun inanç ve kabulleri muhafaza edilmiştir.[272]

Şunu hemen belirtmek gerekir ki, oryantalistler, kıssalarda anlatılan olayların cahiliye dönemi Arap kültüründen herhangi bir tashihe gidilmeden alındığını öne sürerek, buradan hareketle, Kur'an'da çelişkiler bulunduğu iddiasını temellendirmeye çalışmışlardır. Halefullah ise, yukarıda aktardığımız Zemahşeri, Abduh ve benzeri birkaç ilim adamından alın-

bu ifadeyi Yusuf suresinin ilgili kısmının tefsirinde değil, Saffat suresi, 65. ayet bağlamında Yusuf suresindeki yukarıdaki kısmı örnek göstermekte ve bu örnek bağlamında *'kurgusal teşbih'* ifadesini kullanmaktadır. Yusuf suresinin ilgili kısmında ise öyle bir ifadeye yer vermemektedir. bk. Muhammed Ahmed Halefullah, *Kur'an'da Anlatım Sanatı*, çev. Şaban Karataş, Ankara Okulu Yay., Ankara 2002, s. 286.

269 Abduh, Muhammed – Rıza, Reşid, *Tefsiru'l- Menar*, Mektebetu'l-Kahire, Mısır 1960, I, 399; Ayrıca bk. Ebu Zeyd, Nasr Hamid, *"Tarihte ve Günümüzde Kur'an Te'vili Sorunsalı"*, çev. Ömer Özsoy, Islami Araştırmalar, 1996/1-4, s. 34.

270 Halefullah, s. 253.

271 Halefullah, s. 254.

272 Halefullah, s. 260; Abduh'un benzer yaklaşımı için bk. Ebu Zeyd, s. 34.

tılarda bulunarak ve bu yolla geleneği arkasına almaya çalışarak genel bir çıkarsamada bulunmaktadır. Bu çerçevede, kıssalarda muhatapların bildikleriyle yetinildiğini, Kur'an'ın amacının bu bilgileri tashih etmek olmadığını, dolayısıyla Kur'an'da tarihe aykırı unsurların bulunduğunu öne sürmenin de bir anlamının kalmayacağını belirtmektedir. Halefullah bu görüşünü ileri sürerek, oryantalistlerin Kur'an'a yönelttikleri eleştirileri ortadan kaldırmayı hedeflemektedir. Ancak sonuçta Halefullah'ın bu bakış açısının, eleştirileri ortadan kaldırmak bir yana, yapılan eleştirilere meşruiyet alanı oluşturduğunu ifade etmek mümkündür.

Kanaatimizce Halefullah'ın bu ifadeleri temellendirmede gelenekten verdiği örnekler de onu yeterince desteklememektedir. Sözgelimi Zemahşeri'nin Yusuf suresinde Yusuf'u (a.s.) gören kadınların;

"Bu bir beşer değil, ancak üstün bir melektir!"

demeleri hakkında Zemahşeri'nin; *"bu kurgusal bir teşbihtir"*[273] ifadesini Halefullah'ın farklı bir yaklaşım gibi öne sürmesi yanlıştır. Zira Zemahşeri'nin bu anlamlandırmasını belki de sıradan bir yaklaşım olarak değerlendirmek gerekmektedir. Kadınların bu ifadesi, sonuçta bir şaşkınlığın ifadesi ve gördükleri benzersiz güzelliği, bütün iyilik ve güzelliklerin kendilerinde toplandığına inanılan meleklere benzetmeleri, başka bir ifadeyle özdeşleştirmeleri anlamına gelmektedir. Zira melek iyiliğin, güzelliğin; şeytan ise kötülüğün ve olumsuzluğun sembolü olarak kullanılagelmiştir.[274] Zemahşeri'nin *'teşbih-i tahyili'* (:hayalde canlandırılan / kurgusal teşbih) ifadesini kullanması da bundan dolayı olsa gerektir.

273 Zemahşeri, *el-Keşşaf*, IV,46.
274 Bk. Zemahşeri, *el-Keşşaf*, II, 466.

Halefullah'ın Abduh'tan alıntıladığı kısımda ise, Abduh, kıssaların bazen doğru olmasa bile, muhataplar veya kendilerinden bahsedilen kimseler tarafından kullanılan ifade formlarıyla Kur'an'da bulunabileceğine yer verir.[275] Bu görüşü temellendirmede verdiği örneklerden biri, *'şeytanın çarpması'* ifadesidir. İlgili ayette şöyle buyurulmaktadır:

"Faiz yiyenler şeytan çarpmış kimselerin cinnet nöbetinden kalktığı gibi kalkarlar." (Bakara, 2/275).

Abduh, bunun Arapların bir inancı olduğunu ve Kur'an'ın da bunu aynı şekilde kullandığını ifade eder. Burada şunu belirtmek gerekir ki, Abduh, muhtemelen bu görüşü Zemahşeri ve Beydavi'den almıştır. Zira ikisi de benzer ifadelerle, Araplarda şeytanın insanı çarptığına dair bir inancın bulunduğunu, bu ifadenin de muhatapların bu tabiriyle Kur'an'da yer aldığını belirtirler.[276] Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere, bu tabirin Araplarca kullanılan bir deyim veya onların inancının bir ifadesi olma ihtimali bulunmaktadır. Ancak burada dikkat edilmesi gereken husus, *'şeytan çarpması'* ifadesinin geçtiği ayette bir olaydan söz edilmemekte, faizle içli dışlı olanların düşeceği olumsuz durum bir benzetmeyle veya muhatapların bildiği bir tabirle tasvir edilmektedir.

Anlaşılacağı üzere, oryantalistler, Arap kültürünün kıssaların oluşumunda büyük bir etkiye sahip olduğunu, başka

275 Abduh – Rıza, I, 399; Halefullah, s. 173.

276 Zemahşeri, *el-Keşşaf*, I,320; Beydavi, Nasıruddin Ebu Said Abdullah b. Ömer, *Envaru't-Tenzil ve Esraru't-Te'vil*, Dersaadet Yay., İstanbul, ts., I, 142.; Abduh – Rıza, III, 94-95; Kasımi, Muhammed Cemaluddin, *Mehasinu't-Te'vil*, nşr. Muhammed Fuad Abdulbaki, Daru İhyai'l-Kutubi'l-Arabi, Kahire ts., III, 701-702; Ayrıca, bu olayın ahiretle ilgili bir durum olduğu, faiz yiyenlerin ahirette şeytan çarpmış gibi kalkacakları şeklindeki bir diğer görüş için bk. İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, I, 482-483; Tabatabai, II, 411-414.

bir ifadeyle kıssaların kaynağının Arap kültürü olduğunu, dolayısıyla Kur'an'da çelişkilerin bulunmasının doğal olacağını, çelişkilerin önemli bir nedeninin de bu olduğunu savunmaktadırlar. Halefullah ise, aynı çıkış noktasını, farklı ve tam tersi bir düşünceyi haklı çıkarmak amacıyla kullanmaktadır.

Yukarıda ifade edildiği üzere, kıssaların bir kısmının Araplarca bilinen türden olduklarını söylemek mümkündür. Ancak kıssaların diğer bir kısmının ise Araplarca bilinmediğini belirtmek gerekmektedir. Hud suresinde anlatılan Nuh kıssasının sonunda;

"İşte bunlar sana vahyettiğimiz gayb haberlerindendir. Bundan önce onları ne sen biliyordun ne de kavmin" (Hud, 11/49).[277]

ifadelerine yer verilmekte, bu da, Peygamber'in (s.a.) ve Arap toplumunun bilmediği kıssaların Kur'an'da var olduğunu göstermektedir. Kıssalara konu olan şahıs veya toplulukların tümünün Arap yarımadası ahalisi olduklarını, bu nedenle de Kur'an'da sunulan kıssaların Araplarca bilindiğini söylemek de mümkün değildir. Ayrıca Kur'an kıssalarına konu olan peygamber ve toplumların tümünün Arap olduğunu, dolayısıyla nesilden nesile aktarılarak cahiliye Arapları tarafından da bu bilgilerin bilindiğini söylemek yine mümkün değildir. Zira her topluma vahiy kendi diliyle gelmiş,[278] dil ve yapı açısından çok farklı toplumlara peygamber gönderilmiştir.

Burada daha önemli olan husus, Kur'an'da var olan kıssaların Araplar tarafından bilinip bilinmediği değil, Arapların bilgisinin esas alınması, dolayısıyla vakıaya ve tarihe uymayan yanlışlıkların ve çelişkilerin bulunması iddiasıdır. Oysaki Arapların bilgisinin esas alındığını tarihi açıdan tespit etmek

277 Ayrıca bk. Ali İmran, 3/44; Yusuf, 12/102.
278 İbrahim, 14/4.

mümkün görünmemektedir. Bu nedenle bu yönde yapılan açıklamalar, tahmin ve yorumdan öteye geçmemektedir. Ancak konuya Kur'an ve Kur'an'ın evrenselliği açısından bakıldığında, Kur'an'ın Arapların bilgisini olduğu gibi aldığını, yanlışlıkları düzeltme ihtiyacı hissetmediğini ifade etmenin birçok sakınca ile birlikte doğru olmayacağı açıktır.

Yukarıda ifade edildiği üzere, Kur'an'ın bazı kıssa sonlarında söz konusu kıssayı gaybla ilişkilendirmesi, kıssaların bir kısmının Araplarca hiç bilinmediğini göstermektedir. Ayrıca, Kur'an'ın evrensel bir vahiy olması nedeniyle,[279] bütünüyle gerçeklere dayanan, yanlışlık içermesi muhtemel olmayan bir yapıda olmanın yerine, inmiş olduğu toplumun doğru ve yanlışın iç içe olduğu bilgisini esas alması, dolayısıyla sadece onlara hitap etmesi mümkün değildir.

Halefullah bu yaklaşımında, yani Arapların bilgisinin esas alındığını, bu bilgileri tashih etmenin Kur'an'ın amacı olmadığını, dolayısıyla tutarsızlık ve çelişki aramanın anlamının bulunmadığını belirtmesinde, oryantalistlerin tutarsızlık ve çelişki iddialarını Arap kültürüne yönlendirme ve sorumluluğu o alana hasretme, dolayısıyla Kur'an'ı bu tür iddiaların dışına çekmeye çalışma amacını gütmüş olabileceğini ifade etmek mümkündür. Ancak bunun doğru bir yaklaşım olmadığını da belirtmek gerekmektedir. Zira yukarıda da ifade edildiği üzere, inmiş olduğu toplumun kültürünü ve dil yapısını gözetmiş olmakla birlikte, Kur'an, tarihin belirli bir kesitine hasredilecek, evrensel yönü bulunmayan tarihsel bir metin değildir. Belkide burada belirtilmesi gereken en önemli husus, Kur'an'da bulunan tarihsel, yerel unsurların evrensel bir form

279 Sözgelimi bk. En'am, 6/19; A'raf, 7/158; Enbiya, 21/107; Furkan, 25/1; Ahzab, 33/40; Sebe, 34/28; Sad, 38/87; Cum'a, 62/2-3.

ve yapıda bulunduğudur. Bu da, belirli yerel, tarihsel durumların yanlış bilgilerini bünyesinde barındırmasına engel teşkil etmektedir.

2. *İçerik Açısından Kıssaların Gerçekliğinin Sorgulanması*

Modern dönemde, Kur'an kıssalarının gerçekliğini sorgulama konusunda öncülük eden en önemli ilim adamlarından biri, Muhammed Abduh (1905) olmuştur. Kendisinden sonraki neredeyse bütün dini düşünce akımlarına az yada çok etkide bulunmuş, yön vermiş olan Muhammed Abduh, kıssalarla ilgili oldukça dikkat çekici fikirler öne sürmüştür.

Abduh, Kur'an'da zikredilen kıssaların içeriklerinin bütünüyle doğru olmasının gerekmediğini belirtmiştir. Ona göre, sözgelimi Bakara, 2/102. ayette sihirden sözedilmesi, insanların sihir konusundaki inanç ve düşüncelerinin ispatlanmasını gerektirmez. Zira kıssalara, tarih bilgisi sunmak veya geçmiş toplumlar hakkında serdedilen haberlere inanılmasını sağlamak amacıyla değil, öğüt ve ibret amacıyla Kur'an'da yer verilmiştir. Bu nedenle, özünde doğru olmasa bile, muhataplarca kullanılan ifade ve tabirlere olduğu gibi yer verildiği durumlar olmuştur.[280]

Abduh'un bu yaklaşımına örnek vermek gerekirse, Allah'ın meleklere; *'Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım'* (Bakara, 2/30) demesini, Adem'in yaratılmasını, meleklerin ona secde etmelerinin buyurulmasını ve bu buyruğa Iblis'in karşı gelmesini, sonrasında onu baştan çıkarıp cennetten çıkmasına neden olmasını belirten ilgili tüm ifadelerin[281] temsil kabilinden olduğunu belirterek, bu ayetlerde kastedilenin insanın ya-

280 Abduh – Rıza, I, 399; Ayrıca bk. Halefullah, s. 173; Ebu Zeyd, s. 34.
281 Bk. Bakara, 2/30-38.

ratılmasını ve kendisine verilen güçleri anlatmak olduğunu ifade eder.[282]

Abduh, benzer bir tarzda, Hz. İbrahim'in ölüyü nasıl diriltiğini kendisine göstermesi için Allah'a dua etmesini, sonrasında da kuşlarla olan münasebetini anlatan pasajları[283] da aynı şekilde temsili olarak anlama yoluna gitmiş ve bu ayetin ölülerin diriltilmesi sadedinde ifade edilen bir temsil anlamına geldiğini belirtmiştir. Ayette geçen *'surhunne ileyk'* ifadesindeki *'surhunne'* kelimesi, geleneksel tefsirlerde çoğunlukla *'parçala'* şeklinde anlaşılmıştır. Sözgelimi İbn Kesir tefsirinde aktarılan bir rivayette, İbn Abbas, İkrime, Said b. Cubeyr, Ebu Malik, Ebu Esved ed-Dueli, Vehb b. Munebbih, Hasan-ı Basri, Süddi ve başkalarının kelimeye bu anlamı verdikleri aktarılmıştır.[284]

Abduh ise bu ifadeye, *'itaate alıştır'* şeklinde bir anlam vererek, ayette, Hz. İbrahim'e kuşları alıştırması, sonrasında herbirini bir yere bırakması ve bunu müteakip farklı yerlere

282 Abduh – Rıza, I,263,269; Abduh, Muhammed, *Risaletu't-Tevhid*, Mektebetu'l-Kahire, Mısır, 1379/1960, s. 88 vd.; Ebu Zeyd, s. 34-35; Bu arada bir yanlış anlamayı da düzeltmemiz yerinde olacaktır: Nasr Hamid Ebu Zeyd, Abduh'un; *"Hani Rabbin meleklere: Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım..."* (Bakara, 2/30) ayetini müteşabihat kapsamına dahil etmesinden hareketle, Abduh'un kıssaları müteşabihat çerçevesinde değerlendirdiğini ifade etmektedir. (bk. Ebu Zeyd, s. 35.) Oysaki Abduh, bu ayetin müteşabihattan olduğunu belirtmekte, ancak umumi, yani diğer kıssaları kapsayıcı bir ifade kullanmamaktadır. Ebu Zeyd ise, Menar tefsirinde bu ayetin yorumunun yer aldığı sayfayı referans göstererek, Abduh'un ayet için kullandığı ifadeyi tüm kıssalar için söylemiş gibi göstermektedir. Ayrıca Abduh'un bu görüşünün eleştirisi için bk. Zehebi, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsir ve'l-Mufessirun*, Daru'l-Kalem, Beyrut 1987, II, 628-629.

283 Bakara, 2/260.

284 İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, I,466; Ayrıca bk. Zemahşeri, *el-Keşşaf*, I,310.

bıraktığı kuşları çağırması halinde kuşların yer ve mesafe farklılığına rağmen geleceklerinin ifade edildiğini belirtmiştir. Aynı şekilde, Allah'ın ölüleri diriltmeyi istediğinde onları çağırmasının, başka bir ifadeyle *'dirilin'* demesinin yeterli olacağı belirtilmiştir. Abduh, bu görüşünü ileri sürerken, Ebu Müslim İsfehani'ye de atıfta bulunarak, onun da öyle düşündüğünü, ayeti temsili olarak anladığını, bu nedenle, Hz. İbrahim'in bu işi fiili olarak yapmış olmasının gerekmediğini ifade etmiştir.[285] Razi, Ebu Müslim İsfehani'nin ayetin temsili olabileceği yönündeki görüşüne yer vermiş, ancak tefsircilerin büyük çoğunluğunun bu olayın fiili olarak vaki olduğunu düşündüklerini belirterek, İsfehani'nin bu görüşünü eleştirmiştir.[286]

Abduh bu yaklaşımı sergilemekle, hem ayetin temsili olduğunu ifade etmiş, hem de ayette geçen *'surhunne ileyk'* ifadesine farklı bir anlam yükleyerek, anlatılan kıssada olağanüstü bir durumun sözkonusu olmadığını düşünmüştür.

Abduh'tan verilen örneklerden de anlaşılacağı üzere, tarihi gerçeklik boyutu sorgulanan veya temsili olduğu / olabileceği ifade edilen kıssalar, çoğunlukla olağanüstülük boyutu bulunan olaylardır. Abduh her ne kadar mucizenin imkanını kabul etse ve bunu açık bir şekilde ifade etse de,[287] pratikte mucizevi unsurları barındıran kıssaları yorumlayıp, olağanüstü bir durumun söz konusu olmadığı bir anlama ulaşmaya çalışmıştır. Bu nedenle, Abduh'un kıssaların tarihi gerçekliğini sorgulayan, bazı kıssaların tarihi gerçekliğinin olmayabileceğini veya temsili olabileceğini ifade eden yaklaşımının mucize problemiyle yakından ilişkili olduğunu ifade etmek mümkündür.

Klasik İslam modernizminin Hindistan kanadının en

285 Abduh – Rıza, III,55; Ebu Zeyd, s. 35.
286 Bk. Razi, VII,44-45.
287 Abduh – Rıza, XI, 223-224,239; Abduh, *Risaletu't-Tevhid*, 86,176.

önemli temsilcisi konumunda bulunan ve Abduh'un çağdaşı sayılabilecek olan Ahmed Han (1897) da Kur'an kıssalarının tarihi gerçekliğe uymayabileceği düşüncesindedir.

Sözgelimi Ahmed Han, Abduh'a benzer bir tarzda, Hz. Adem'in cennetten çıkarılışına ilişkin kıssanın metaforik olduğunu, Hz. Adem'in gerçek bir şahsiyeti değil, insan tabiatını temsil ettiğini, bu nedenle de Adem adında bir şahıstan söz edilemeyeceğini ifade etmiştir. Ona göre, Kur'an'da böyle bir üslub seçilmesi, vahyedildiği insanlar arasındaki bilgi birikimine ve bu insanlar tarafından algılanabilen kavramsal çerçeveye yaklaşma ve gönderme yapma[288] amacının güdülmesi nedeniyledir.

Benzer bir şekilde Ahmed Han, Hz. İbrahim'in ateşe atılması, Hz. İsa'nın babasız doğması ile ilgili Kur'an'da bir şeyin bulunmadığını, bu nedenle bunların bu şekilde anlaşılmasının yanlış olacağını, olağanüstü bir durumun varlığından söz etmenin mümkün olmadığını[289] ifade etmiştir. Ayrıca, Kehf Suresi, 18/9-22. ayetlerde anlatılan Ashab-ı Kehf kıssasına farklı ve ilginç bir yorum getiren Ahmed Han, bir mağaraya kapatıldıktan sonra orada asırlarca ölmeksizin bir uykuya dalan Hristiyan gençlerin mucizevi bir tarzda bu şekilde kalabildikleri ile ilgili tefsirlerde anlatılan geleneksel yorumu reddetmiştir. Ona göre bu insanlar gerçekte ölmüşlerdi. Havasız bir yerde bulunmaları, iklim şartları ve cesetlerinin mumya-

288 Aziz Ahmed, *Hindistan ve Pakistan'da İslam Modernizmi*, çev. Ahmet Küskün, Yöneliş Yay., İstanbul 1990, s. 57; Zobairi, R.H., *"Sır Syed Ahmad Khan's Interpretation of Muslim Society and his Reform Movement in the Indian Context"*, Islamic Culture, Vol. LVII, 1983/3, s. 179-180.

289 Ahmed Han, *Tahrir fi Usuli't-Tefsir*'den çev. Muhammed Daud Rahbar, (:*"Sır Sayyıd Ahmad Khan's Principles of Exegesis II"*,) The Muslim World, Vol. XLVI, 1956/4, s. 328-329.

lanmış olması nedeniyle bir gözleme deliğinden bakıldığında, bedenlerinin hiç zarar görmemiş olmasından dolayı canlı gibi göründüler ve bakanlar onların uyuduğunu sanmışlardır.[290] Bu nedenle olayda herhangi bir olağanüstülük, bir mucize bulunmamakta ve tamamen tabii bir olaydan söz edilmektedir.

Ahmed Han, evrenin belli bir sistem içerisinde işlediğini ve bu sistemin dışında bir olayın, başka bir ifadeyle olağanüstü bir olayın gerçekleşmesinin mümkün olmadığını savunur. Bu nedenle de mucize olgusunu bütünüyle reddeder. Kur'an-ı Kerim'de kıssalar sadedinde anlatılan ve mucizevi unsurlar taşıyan olayları yorumlayarak, ya anlatılanların gerçeklik boyutunun bulunmadığını, başka bir ifadeyle temsil ve tasvir kabilinden olduğunu veya olağanüstülük boyutunun bulunmadığını ispat etmeye çalışır.

Ahmed Han'ın bu konudaki temel özelliği, rasyonel aklı hareket noktası olarak kabul etmesi ve dini hakikatin ölçüsünü tabii aklın normlarına indirgeyerek, tabiat kurallarına ve akla çelişik görünen her şeyi reddetmesidir.[291] Ahmed Han'ın bu yaklaşımı ile Batı'da kutsal metin kritisizmi adıyla gündeme gelen, Kitab-ı Mukaddes'teki mitolojik unsurları tasfiye etme ile devam eden ve modern insan tarafından kabul edilebilir, makul bir metne ulaşmayı hedefleyen çabalar arasında bir paralellikten söz etmek mümkündür.

290 Aziz Ahmed, s. 60; Baljon, s. 48, (Ahmed Han, "*Tarkim fi Kıssati Eshabi'l-Kehf ve'r-Rakim*" adlı risale, s. 10'dan naklen); Ayrıca bu kıssa ile ilgili bk. Roberts, Nancy N., "*A parable of Blessing: The significance and Message of the Qur'anic Account of 'The Compainions of the Cave*", The Muslim World, Vol. LXXXIII, 1993/3-4, s. 295-317.

291 Ahmed Han, s. 329; Smith, Wilfred Cantwell, *Modern Islam in India*, New Delhi 1979, s. 15,17; Daabla, Basheer A., "*Muslim Political Thought in Colonical India: A Comparative Study of Sir Sayyid Ahmad Khan And Mawlana Abu al-Kalam Azad*", Islamic Culture, Vol. LXI, 1987/2, s. 29; Zobairi, s. 176,178.

Farklı bölgelerde yaşamış olmakla birlikte, aynı dönemde yaşamış olan Abduh ve Ahmed Han'ın ikisi de diğer müfessirler gibi, kıssalardaki amacın tarih bilgisi sunmak olmadığı konusunda birleşmekte ve bunu özellikle vurgulamaktadırlar. Ancak herkesçe kabul edilen bu düşüncenin devamında, *'kıssalardaki amaç tarih bilgisi sunmak olmadığına göre, içeriklerinin de tamamiyle doğru olması gerekmez. Ayrıca bu durum, Kur'an'ın sıhhatine ve yapısına halel getirmez'* şeklinde tanımlanabilecek bir çıkarsamada bulunmaları, ileride de değineceğimiz üzere, başlı başına problem doğuracak bir düşünce olarak karşımıza çıkmaktadır.[292]

Kur'an kıssalarının tarihi gerçeklikle örtüşmesinin gerekmediği düşüncesi modern dönemde Muhammed Abduh ve S. Ahmed Han'la başlamakla birlikte, bu yaklaşımı sistemleştirip, doktora tezi halinde kitap olarak sunan ve bu eseri *'el-Fennu'l-Kasasi fi'l-Kur'ani'l-Kerim'* adıyla basılan[293] (1950 – 1951) kişi, Mısırlı Muhammed Ahmed Halefullah olmuştur. Bu nedenle, kıssalar konusundaki düşünceleri üzerinde özellikle duracağımız şahıs, Halefullah olacaktır.

Halefullah'a kıssalar konusunda öncülük edenin temelde Muhammed Abduh olduğunu ve Abduh'un kıssalar konusunda ifade ettiği görüşlerin Halefullah'ın ortaya koyduğu teorinin temellerini attığını ifade etmek gerekmektedir.[294] Hale-

292 Abduh ve Ahmed Han'ın görüşleri konusunda geniş bilgi için bk. Demir, Şehmus, *Kur'an'ın Yeniden Yorumlanması*, İnsan Yay., İstanbul 2002, s. 45 vd.

293 Halefullah'ın bu eserinin serüveni ile ilgili bk. Menna'u'l-Kattan, *Mebahis fi Ulumi'l-Kur'an*, Muessesetu'r-Risale, Beyrut 1994, s. 308-309; Ebu Zeyd, s. 36; Baljon, s. 19-20.

294 Bk. Halefullah, s. 173; Karataş, Şaban, *Muhammed Ahmed Halefullah, Eserleri ve Kur'an Tefsiri İle İlgili Görüşleri* (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul 2002, s. 100.

fullah'ın kıssalarla ilgili eserinde Menar tefsirinden sıkça alıntılarda bulunması, ayrıca Abduh'a paralel görüşler serdetmesi bunu açıkça göstermektedir.

Halefullah'ın tez hocası olan Emin Huli'nin de akademik hayatını ve Üniversitedeki görevini tehlikeye atma pahasına Halefullah'ı desteklediğini ve bunu her fırsatta dile getirdiğini belirtmek gerekmektedir.[295] Halefullah, kıssalar konusunda ortaya koyduğu düşünceler nedeniyle çok şiddetli eleştirilere maruz kalmış, hatta bazı yazarlar, onun Allah'ın kitabını tahrif ettiğini, bu nedenle de dinden çıktığını iddia etmişlerdir.[296] Ancak kıssalar konusunda farklı yaklaşım sergilemede önemli bir yere sahip olan, bu nedenle de bazı görüşlerine yer vereceğimiz Halefullah'ın genellemeci bir yaklaşımla reddedilmesinin, hatta din sahasının dışına itilmeye çalışılmasının insaf sınırlarını zorlayan bir yaklaşım olduğunu ve böyle bir bakış açısını doğru bulmadığımızı burada belirtmeliyiz.

Halefullah da Abduh gibi Kur'an'ın amacının tarih bilgisi vermek olmadığı yaklaşımını, kıssalarla ilgili düşüncesini temellendirmede hareket noktası olarak kullanmıştır. Buna göre, Kur'an'ın zaman ve mekana yer vermemesi, anlatılan olayların tarihi boyutunu önemsemediği anlamına gelmektedir. Zira Kur'an'ın tarihi bilgilere yer vermedeki amacı, öğüt ve ibret vermekle sınırlıdır. Bu nedenle Kur'an, bu bilgileri tarihi

295 Emin Huli'nin Halefullah'ın kıssalar konusundaki görüşlerini paylaştığını ima eden sözleri ve Halefullah'ın eseri konusundaki düşünceleri için bk. Emin Huli'nin Halefullah'ın *'el-Fennu'l-Kasasi fi'l-Kur'ani'l-Kerim'* adlı eserine yazdığı sekiz sayfalık önsöz.

296 Halefullah'ın görüşlerinin eleştirisi için bk. Nakre, *Saykuluciyyetu'l-Kıssa fi'l-Kur'an*, s. 156 vd.; Şarkavi, İffet Muhammed, *el-Fikru'd-Dini fi Muvaceheti'l-Asr*, Daru'l-Avde, Beyrut 1979, s. 312-321; er-Rumi, Fehd b. Abdirrahman b. Süleyman, *Menhecu'l-Medreseti'l-Akliyyeti'l-Hadiseti fi't-Tefsir*, Muessesetu'r-Risale, Beyrut 1981, I, 445-449; Abdi Rabbih, s. 134-137, 215 vd..

alandan çıkarıp dini bir çerçeve içerisinde sunmuştur. Dolayısıyla bu bilgiler dinin bir parçası veya temel unsurlarından biri olarak kabul edilemez. Kur'an'ın amacı tarih bilgisi sunmak olmadığına göre, sunulan bilgilerin tarihi değeri, Kur'an'ın amaçlarından değildir.[297]

Tarih bilgisinin amaçlanmadığı, Kur'an'ın amacının bu olmadığı çoğu müfessirin de üzerinde durduğu gibi doğrudur. Aynı şekilde Halefullah'ın ifade ettiği, Kur'an'ın kıssaları tarih alanından çıkarıp dini bir çerçeve içinde sunduğu da aynı şekilde doğru ve önemli bir husustur. Ayrıca bu durum, sadece kıssalarda anlatılan olaylar için değil, Kur'an'da yer alan bütün unsurlar için geçerlidir. Kur'an'da verilen tüm bilgiler dini formda ve aynı amacı hedefleyecek şekilde ifade edilmektedir. Sözgelimi Kur'an'da evrenden ve evrene ait paçalardan söz edilmektedir. Ancak bu tür bilgilerin anlatılmasındaki amaç, insanlara bilimsel bilgi sunmak ve insanların bu alanda bilgi sahibi olmalarını sağlamak değildir. Zira evren ve evrene ait parçalar Kur'an-ı Kerim'de dini bir formda ve dini bir amaç için, insanın bu verilerden hareketle yaratıcısını bulması, inanması ve yaşantısını bu inanca göre düzenlemesi amacıyla kullanılmaktadır.

Ancak Halefullah, düşüncesini bir adım daha ileriye götürerek, kıssalarda sunulan bilgilerin tarihi gerçekliğinin bulunmasının gerekmediğini ifade etmiştir. Ona göre kıssaların tarihsel gerçeklik yöntemiyle ele alınması oldukça zararlı sonuçlara götürmektedir. Başka bir ifadeyle, bu yöntemin zararı, sağlayacağı faydadan çok daha fazladır.[298] Tarih bilgisi vermek Kur'an'ın amacı olmadığından, tarihsel gerçeklik yönte-

297 Halefullah, s. 29-30, 43-44,51.
298 Halefullah, s. 39.

mine sarılmak, tehlikeli sonuçlara götürebilir. Bu sonuçlardan belkide en önemlisi, güçlü bir ihtimal olarak, insanların daha önce Tevrat'ı inkar ettikleri gibi Kur'an'ı da inkar etmelerine neden olmasıdır.[299]

Halefullah, problemin bir yönünün Kur'an'da tarihsel hataların bulunduğu iddiasına dayandığını belirterek, bunun Müslümanlar ile Müslüman olmayanlar arasında sürekli tartışma konusu olduğunu ve bir problem olduğunu ifade etmektedir. Buna göre Müslümanlar, Kur'an'da tarihsel hataların bulunduğu iddiasını reddederek, Kur'an'da anlatılanların gerçek, bunun dışındaki bilgilerin ise gerçek dışı olduğuna, dolayısıyla tarihin Kur'an'a hükmedemeyeceğine inanmaktadırlar. Gayrimüslimler ise, bilimi ve bilimin ulaştığı sonuçları öne sürerek, Kur'an'da hataların bulunduğunu iddia etmektedirler.[300]

Halefullah'ın kıssalara farklı yaklaşımının, başka bir ifadeyle tarihsel gerçeklik yöntemini kabul etmemesinin ve zararlı bulmasının arkaplanındaki belkide temel etkeni yukarıdaki ifadeler açıkça göstermektedir. Halefullah'ın çıkış noktalarından biri, gayrimüslimlerin yukarıda da ifade edildiği üzere, bilimsel verileri esas alarak, Kur'an'da hata bulunduğunu iddia etmeleridir. Halefullah, gayrimüslimlerin bu eleştirilerinin doğru olmadığını ispat etmek ve problemi çözmek amacıyla, kıssaların tarihi gerçekliğinin olmayabileceğini öne sürmüştür. Zira tarihsel gerçeklik yönteminin Müslümanları da inkara götürebileceğini ifade etmiştir. Oysaki bu yaklaşım, bilimsel verilerin kıssalarla çatışması halinde bilimin bizzat kendisinin ciddi bir sorgulamaya tabi tutulması yerine, Kur'an yorumunda, başka bir ifadeyle kıssalara yaklaşımda değişikliğe

299 Halefullah, s. 42.
300 Halefullah, s. 46.

gitmeyi öngörmektedir.

Konuya bilim açısından bakıldığında, 19. yüzyılda zirve noktasına ulaşan Batı biliminin kesinliğinin ve evrenselliğinin, bilimsel teorilerin kesinleşme aşamasından sonra yanlışlanamayacağı düşüncesinin, yirminci yüzyıla, önceki etkinliğini koruyamama durumunda kalarak girdiğini ifade etmek mümkündür. Zira bilime olan sonsuz güven, yerini temkinliliğe ve şüpheye bırakmıştır. Bunun belkide en çarpıcı örneği, fizik alanında yirminci yüzyılda yaşanan devrimdir. Uzun dönemler boyunca etkinliğini sürdüren ve evrensel bir gerçeklik olarak lanse edilen, evrenselliğinden kuşku duyulmayan Newton fiziği, Albert Einstein'in görelilik ve kuantum mekaniğiyle ilgili 1905 yılında yayınlanan iki makalesiyle yıkılmış ve yerini görelilik ve kuantum mekaniğine bırakmak durumunda kalmıştır.[301]

Modern fizik alanında yaşanan bu ve benzeri önemli gelişmeler, doğa bilimlerinde sabit ve değişmez olarak bilinen bilgi formlarının da değişebilir olduğunun, belli bir gelişme aşamasından sonra yerlerini başka düşünce sistemlerine bıraktığının ve bırakacağının[302] önemli bir kanıtı olarak kabul edilmelidir.

301 Capra, Fritjof, *Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası*, İnsan Yay., İstanbul 1992, s. 79,84,93; Rabinow, Paul – Sullivan, William, "*Yorumcu Yaklaşımın Doğuşu*", Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım, der. Paul Rabinow – William Sullivan, çev. Taha Parla, Hürriyet Vakfı Yay., İstanbul 1990, s. 2; Ayrıca bk. Türkdoğan, s. 129; Özemre, Ahmet Yüksel, "*Modernist Akım İçinde Kur'an Tefsirleri*", Bilgi ve Hikmet, 1995/11, s. 139-140.

302 Rabinow – Sullivan, s. 2; Cebeci, Lütfullah, "*Kur'an Sosyolojisi Üzerine Bir Deneme*", İslami Araştırmalar, 1987/3, s. 5; Özlem, Doğan, "*Bilimsel Nesnellik ve Tarihsellik*, Türkiye I. Felsefe, Mantık, Bilim Tarihi Sempozyumu Bildirileri, Ülke Yay., İst. 1991, s. 99; Ayrıca bk. Türkdoğan, s. 260.

Geçmişte kesinliğinden şüphe edilmeyen bilimsel verilerin modern dönemde yanlışlanması ve *'bilimsel'*lik niteliğinin ortadan kaldırılması, modern dönemde kesin olarak kabul edilen bilimsel verilerin de kısa veya uzun vadede yanlışlığının ispat edilebileceği ihtimalini gündeme getirmektedir. Bu nedenle, modern bilimin sunduğu verilerin gerçekliğin hakiki yapısına yaklaşımlardan, başka bir ifadeyle tahminlerden[303] öteye bir anlam taşımayacağını ifade etmek, hakikatin bir tespiti anlamına gelecektir.

Kant'ın, insanın nesneleri duyu organları ve aklın süzgecinden geçirerek bildiği, dolayısıyla nesnelerin oldukları gibi değil, insanın onları gördüğü / kurguladığı gibi bildiği şeklindeki *'bilme'* ile ilgili yaklaşımı, bilginin reel gerçeklikle örtüşmeyebileceği, dolayısıyla yanılgıların bilgi şeklinde tezahür edebileceği, bu nedenle de kesinliğin olamayacağı[304] sonucunu beraberinde getirmiştir.

Doğa bilimlerinde kesinliğin olmaması[305], hatta en güvenilir bilgiyi sağlasa bile kanıtlanamaz durumda olması, modern bilimlere ve sundukları verilere bakışı da değiştirmiştir. Modern dönemde insan aklının ürettiği hiçbir bilgi *'emin olmak'* anlamındaki eski bilgi tanımına tekabül etmemektedir.[306] Başka bir ifadeyle, yirminci yüzyılın başlarından itibaren Batı'da bilim felsefesi alanında önemli değişikler meydana gelmiş ve eski *'bilim = gerçek'* denklemi çökmeye yüz tutmuştur.[307]

303 Capra, s. 109; Türkdoğan, s. 35; Armağan, Mustafa, *Gelenek ve Modernlik Arasında*, İnsan Yay., İstanbul 1995, s. 154.

304 Özlem, s. 98.

305 Giddens, Anthony, *Modernliğin Sonuçları*, çev.:Ersin Kuşdil, Ayrıntı Yay., İstanbul 1994, s. 41.

306 Giddens, s. 42; Ayrıca bk. Lyotard, J.F., *Postmodern Durum*, Vadi Yay., Ankara 1997, s. 12.

307 Türkdoğan, s. 260; Armağan, s. 161.

Modern bilimin bir başka boyutu da, seküler ve din dışı / din karşıtı temeller üzerinde inşa edilmiş bir yapıya sahip olmasıdır. Değerden yoksun bir bilimsel telakkinin maddi ihtiyaçları karşılamaktan öte bir amaca sahip olamayacağı bir gerçektir.[308] Böyle bir bilimsel anlayışın madde ötesi alana sıçramada bulunma hususunda köprü vazifesi üstlenmek bir yana, ikinci alanla ilişki kurmayı engelleyici ve dünya ile sınırlı dünya anlayışını savunan bir rol üstleneceği de onun bir başka önemli yönünü[309] ortaya koymaktadır.

Bilimin bu yapısı anlaşıldığında, tarihi gerçeklik yöntemine sarılmanın tehlikeli oluşunu ve inkara götürebileceğini düşünmenin de bir anlamı kalmayacaktır. Zira bilimin kaygan ve değişken bir yapıya sahip oluşunun anlaşılması halinde, bilimin ulaştığı sonuçlarla kıssalarda anlatılan olaylar çatışsa bile, bilimsel verilere dayanmanın veya onları esas almanın da aynı şekilde bir anlamı kalmayacaktır. Bu nedenle, kıssaların yorumlanmasında bilimsel verilerin eleştirilerini haklı görüp, kıssalarla ilgili geleneksel yorumlama biçimini tümüyle alt üst edecek bir yorumlamaya gidilmesi doğru olmayacaktır.

Burada, 19. yüzyılda ilerlemeye devam eden bilimsel gelişmeler ve bunların ürettiği Batılı düşünce yapısı ile Kitab-ı Mukaddes yorumu alanında yaşananların, problemin temelini teşkil ettiğini ifade etmek gerekmektedir. Kitab-ı Mukaddes'e, akıl dışı ve tarih dışı unsurlar içerdiği yönündeki eleştiriler, Yahudi ve Hristiyanları harekete geçirmiş, Kitab-ı Mukaddes'i

308 Kılıç, Sadık, "*Akıl ve Kalbin Uzlaşmasından İnsanın Ebedi Mutluluğuna Doğru*", Yeni Ümit, 1989/3, s. 44.

309 Modern bilimin arkaplanı ve üzerinde şekillendiği temel için bk. Nasr, Seyyid Hüseyin, *İnsan ve Tabiat*, çev. Nabi Avcı, Yeryüzü Yay., İstanbul 1982; Kutluer, İlhan, *Modern Bilimin Arkaplanı*, İnsan Yay., İstanbul 1985.

ve içeriğini savunmak ve bilime ters düşmediğini ispat etmek amacıyla, yakındoğudaki çeşitli merkezlerde kazı çalışmaları başlatarak bunu ispat etmeye çalışmışlardır. Bu durum, arkeoloji biliminin temellerinin atılmasına neden olmuştur. Arkeoloji biliminin ilk dönemlerde *'papaz mesleği'* olarak anılmasının nedeni de budur.[310] Ancak ulaşılan sonuçların gerçekliği ne ölçüde ifade edeceğinin ve böyle bir yöntemin Kitab-ı Mukaddes'i savunma ve doğruluğunu ispat etme hususunda ne kadar faydasının olabileceğinin, bilimle ve bilimin ulaştığı sonuçlarla ilgili yukarıda ifade edilenler de göz önünde bulundurulduğunda, oldukça şüpheli olduğu anlaşılacaktır.

Bu nedenle, benzer bir tarzda, bilimin ilerlemesiyle bazı Kur'an kıssalarının vuku bulmuş olduğunun ispat edilebileceği düşüncesinin[311] de çeşitli problemleri barındıracağını göz ardı etmemek gerekmektedir. Zira belirli bilimsel verilerle böyle bir ispatı gerçekleştirmeye çalışmak, bu alanda kullanılan bilimsel verilerin yanlışlanmasıyla anlamsız bir hale gelecektir.

Burada;

"Andolsun biz, her millet içinde: 'Allah'a kulluk edin, şeytandan kaçının' diye bir elçi gönderdik. Onlardan kimine Allah hidayet etti, onlardan kimine de sapıklık gerekli oldu. İşte yeryüzünde gezin de bakın, yalanlayanların sonu nasıl olmuş!" (Nahl, 16/36);

310 Ay, Eyyüp, *"Hz. İbrahim Kıssasına Arkeolojik Bir Projeksiyon"*, *Kur'an Kıssalarının Anlam ve Değeri*, IV. Kur'an Sempozyumu, Fecr Yay., Ankara 1998, s. 185; Ayrıca Batı'da din – jeoloji çatışması için bk. Adıvar, s. 370-372.

311 Bk. Şengül, İdris, *"Kur'an Kıssalarının Tarihi Değeri"*, Kur'an Kıssalarının Anlam ve Değeri, IV. Kur'an Sempozyumu, Fecr Yay., Ankara 1998, s. 178-179.

"De ki: Yeryüzünde gezin, öncekilerin sonunun nasıl olduğuna bakın.." (Rum, 30/42)[312] gibi ayetlerde eski toplumların kalıntılarının gezilip görülmesine yapılan teşvikin ifade ettiklerimizle çelişmediğini belirtmek gerekmektedir. Buradaki gezip görme elbetteki bilimsel verilerden faydalanmayı da içermektedir. Ancak burada önemli olan husus, bilimsel verilerden faydalanılıp faydalanılmaması değil, bilimsel verilerin esas alınıp, Kur'an'da eski toplumlarla ilgili sunulan bilgilerin bu verilere uygun bir şekilde yorumlanmasının yöntemsel bir hata olacağı ve birçok problemi beraberinde getireceğidir.

Halefullah, Abduh'un izinden giderek, Bedir ve Uhud savaşlarında, meleklerin Müslümanlara yardım ettiğini ifade eden ayetlerin insanların moral düzeylerini artırmak ve zafer ümidi vermek için Kur'an'da yer aldığını belirterek, böyle bir olayın gerçekte vuku bulmamış olduğunu ve bunun edebi bir anlatım olduğunu ifade eder.[313]

Yine Halefullah, Razi'ye de dayanarak, gayrimüslimlerin ve müsteşriklerin eleştiri konusu yaptığı ayetlerden sözgelimi;

"(İsa) insanlarla beşikte konuşuyor" (Al-i İmran, 3/46).

ayetinde anlatıldığı şekilde bir düşüncenin Yahudi ve Hristiyanlarda bulunmadığını, Yahudi ve Hristiyanların Hz. İsa'nın beşikte konuştuğu ile ilgili bilgiyi onaylamadıklarını ve bunu kabul etmediklerini belirtir.[314]

Halefullah'ın verdiği diğer bir örnek; *"Firavun: 'Ey Haman, bana yüksek bir kule yap; belki yollara, göklerin yollarına erişirim de Musa'nın Tanrısını görürüm"* (Mü'min, 40/36) ayeti-

312 Ayrıca bk. Ali İmran, 3/137; En'am, 6/11; Yusuf, 12/109; Hac, 22/46; Neml, 27/69.
313 Halefullah, s. 37.
314 Halefullah, s. 25; Şarkavi, İffet Muhammed, s. 313.

dir. Bu ayetle ilgili olarak Halefullah Razi'den şu alıntıyı yapar: *"Yahudiler şöyle demişlerdir: İsrailoğulları ve Firavun'a ait tarihi bilgileri araştıranların birleştiği görüşe göre, Haman Musa ve Firavun zamanında yaşamamıştır. Çünkü Haman, bu ikisinden çok uzun zaman sonra yaşamıştır. Haman'ın Firavun döneminde yaşadığını söylemek tarihi açıdan hatadır. Hiçbir kimsenin, 'Firavun döneminden sonra, (İran kisrasının veziri olan) Haman ismini taşıyan bir kişinin bulunması, Firavun döneminde Haman ismini taşıyan başka bir şahsın bulunmasına engel teşkil etmez' deme hakkı yoktur. Zira (kıssalara göre) Firavun döneminde mevcut olan Haman ismindeki kişi Firavun katında sıradan bir kişi değil, tam aksine Firavun'un veziridir. Böyle şöhretli bir vezir bilinmiyor olamaz. Eğer var olsaydı mutlaka bilinirdi. Zira Firavun ve Musa'nın kıssalarını araştıranların ittifak ettikleri görüşe göre; Haman ismini taşıyan kişi, Firavun döneminde mevcut değildi ve Firavun'dan çok sonraları dünyaya gelmişti. Böylece bilinmiş oldu ki, bu husus tarihsel bir yanlışlıktan ibarettir".*[315]

Halefullah, Razi'den bu bilgileri aktararak, Kur'an'da verilen bilgilerle Yahudilere ait bilgilerin çatışma içerisinde bulunduğunu düşünmektedir. Kur'an'da çeşitli yerlerde geçen *'Haman'*ın Tevrat'ta sözü edilen Persli *'Haman'* olarak algılanmasının çeşitli karışıklıklara götüreceği doğaldır. Ancak Kur'an'da kullanılan *'Haman'* ifadesinin özel isim değil, eski Mısır dininde tanrı Amon'a nisbet edilen ve üst sınıfta bulunan rahiplere verilen *'Haamen'* ünvanının Arapça'ya geçmiş şekli olabileceğini göz ardı etmemek gerekmektedir. Hz. Musa'nın yaşadığı dönemde Amon kültünün hakim olduğu düşünüldüğünde, bu kültü temsil eden en yüksek düzeydeki rahibin de yönetimde Firavun'un yardımcısı veya Firavun'dan

315 Razi, XXVII, 66; Halefullah, 25-26; Şarkavi, İffet Muhammed, s. 313.

sonraki ikinci adam olmasının tabii olacağı anlaşılacaktır. Firavun'un ayette belirtildiği şekilde Haman'dan *'kule yapması'* nı istemesi de, Haman'ın Amon kültünün baş rahibi ve Firavun'un yardımcısı olduğu görüşünü desteklemektedir.[316] Dolayısıyla böyle bir yaklaşımla herhangi bir çelişkiden söz etmek mümkün olmayacaktır.

Halefullah'ın bazı Kur'an kıssalarının Kitab-ı Mukaddes kıssalarıyla çeliştiğini ifade etmesi ve dolayısıyla bu türdeki Kur'an kıssalarının edebi tarzda ifade edildiğini belirtmesinin nedeni şu düşüncesinden açıkça anlaşılmaktadır. O, Kur'an kıssalarında verilen bilgilerle Kitab-ı Mukaddes'tekiler arasında bir paralellik bulunduğunu, bu nedenle kıssaların doğruluk ve sıhhatinin Ehl-i Kitab'ın bilgisiyle örtüşmesi ile bağlantılı düşünülebileceğini[317] belirtmektedir. Ancak bu bakış açısı, Kitab-ı Mukaddes'in ve Kitab-ı Mukaddes'e ait bilgilerin Kur'an'ın üzerinde ve onu test edici bir konumda vehmedilebileceği düşüncesini gündeme getirir ki, birinci bölümde ayrıntılı bir şekilde yer verdiğimiz Kitab-ı Mukaddes'in mevsukiyeti konusu düşünüldüğünde, böyle bir yaklaşımın doğru olmayacağı da anlaşılacaktır.

Halefullah, Süleyman'ın cinleri,[318] Salih'in devesi[319] gibi Kur'an kıssalarında yer alan olayların tarihi gerçekliklerinin bulunmadığını ifade eder.[320] Yine benzer bir tarzda Ashab-ı Kehf,[321] Zülkarneyn[322] gibi Kur'an'da anlatılan olayların da

316 Esed, Muhammed, *Kur'an Mesajı*, İşaret Yay., İstanbul 1999, II, 782; Sayı, Ali, *Firavun, Haman ve Karun Karşısında Hz. Musa*, İz Yay. İstanbul 1992, s. 145-146; Karataş, s. 375.
317 Halefullah, s. 22.
318 Sebe', 34/12.
319 Kamer, 54/26-31.
320 Halefullah, 50.
321 Kehf, 18/9-26.
322 Kehf, 18/83-99.

muhatapların bilgisi ile paralel bir tarzda sunulduğunu, kıssalarda anlatılan olay ve haberlerin tarihi açıdan vuku bulmasının zorunlu olmadığını, bu nedenle bu tür olaylarda tarihe veya vakıaya aykırılığın bulunduğu ile ilgili bir itirazın da anlamının kalmayacağını ifade eder.[323]

Halefullah, Kur'an'da temsili kıssaların var olduğunu, bunların tarihi gerçekliklerinin bulunmadığını, bu nedenle de farazi veya hayali olarak değerlendirilebileceklerini belirterek, bu tür kıssaların amacının da diğer kıssalarda olduğu gibi, insanların öğüt almalarını sağlamak olduğunu ifade etmiştir.[324] Sözgelimi o, Abduh gibi, Hz. Adem'in cennetten çıkarılışını ve bu süreçte İblis'le olan münasebetini içeren kıssayı; 'iyilik ve kötülük mücadelesinin edebi bir tarzda tasviri'[325] şeklinde anlama yoluna gitmiştir.

Benzer bir tarzda, hermeneutikle ilgili yayınları bulunan Hasan Hanefi de, sözgelimi Kur'an'da ahiretle ilgili verilen bilgilerin ne mit ne de gerçek olduğunu ve bu iki yaklaşımın da aşırılık olarak değerlendirilmesi gerektiğini belirtir. Ona göre Kur'an'da yer alan bu bilgiler, etkilerini insan davranışında motivasyon olarak bulan beşeri tecrübeden başka bir şey değildir. Başka bir ifadeyle, insanları aksiyona itmek için kullanılan edebi tasvirlerdir.[326]

Hasan Hanefi'nin yaklaşımı da gösteriyor ki, iş kıssaları aşmakta ve Kur'an'ın bütününü kapsayan nitelikte bir yakla-

323 Halefullah, 254.
324 Halefullah, s. 171.
325 Halefullah, s. 214,216.
326 Hanefi, Hasan, "*Aksiyombilimi Olarak Hermenötik*", çev. Dücane Cündioğlu, Tezkire, 1997/11-12, s. 52; Ayrıca bk. Güler, İlhami, "*Hasan Hanefi'nin Tecdid Projesi –Tanıtım ve Bir Değerlendirme*", İslami Araştırmalar, 1994/2, s. 158.

şımla yorumda aşırı öznelliğin ve izafiliğin kapısı açılmaktadır. Bazen bu yorumlamalar, kurallarını Kur'an'ın kendisinden değil, modern dönemin yanıltıcı olabilen verili durumlarından almaktadır. Dolayısıyla yapılan yorumlamalar, Kur'an'la ilgili ancak Kur'an'dan kopuk bir tarzda yapılabilmektedir.

Halefullah'a dönecek olursak, o, müsteşrik ve dinsizlerin eleştiri konusu yaptığı ayetlerin tarihsel yönleri üzerinde durmanın problemi çözmeyeceğini düşünmektedir. Bu nedenle Halefullah, kıssaların tarihi boyutu üzerinde düşünülebilecek yorum ve ihtimalleri bir yana bırakıp onlarla uğraşmamakta ve tek çözüm yolunun edebi yöntem olduğunu ifade etmektedir.[327]

Halefullah, kıssaları anlamada iki yöntemin bulunduğunu, birincisinin; harfi, literal, tarihi, olayı ve olayın içerdiği unsurları esas alan yaklaşım olduğunu, ikincisinin ise; edebi yöntem olduğunu ve bununla ikinci anlama, yani, nassın ruhuna uygun, lafzın bildirdiğinin ötesindeki anlama ulaşma şeklinde tanımlanabilecek bir yöneliş olduğunu[328] belirttikten sonra, tercihini ikinciden yana koyarak, birincisinin esas alınmasının yanlış olacağını ifade etmiştir.[329]

Halefullah'ın edebi yöntemi ön plana çıkarmasının ardında Batılı edebiyat eleştirmenlerinin bulunduğunu ve bu eleştirmenlerden ciddi anlamda etkilenmiş olduğunu belirtmek gerekmektedir. Zira o, Batılı edebiyat eleştirmenlerini benimsediğini ifade ederek, bu alanda İslam dünyasında yapılanların Batıya göre çok eksik olduğunu vurgulamaktadır[330].

327 Halefullah, 27-28.
328 Halefullah, s. 242,247-248.
329 Halefullah, s. 245-246.
330 Halefullah, s. 8-12.

Ancak kıssaları edebi çerçevede değerlendirmenin büyük ölçüde mahzurlarının da bulunacağını göz ardı etmemek gerekmektedir. Her şeyden önce, Kur'an kıssaları, kaynağının ilahi olması ve amacı yönünden salt edebi kıssalardan büyük ölçüde farklılık arzetmektedir.[331] Bu nedenle, Halefullah'ın yaklaşımında olduğu gibi, bütün kıssaları edebi çerçevede değerlendirmek ve Kur'an dışı edebi kıssaların anlaşılma biçimiyle Kur'an kıssalarını anlamlandırmaya çalışmak doğru olmayacaktır. Burada, harici unsurlardan, farklı kültürel vasatlardan ve ilmi gelişmelerden faydalanılmaması gerektiği gibi bir yanlış anlamaya gidilmemelidir elbette. Önemli olan, her şeyde olduğu gibi ölçünün korunması ve alınan unsurların yeterince süzgeçten geçirilmesidir. Başka bir ifadeyle, toptan ret ve toptan kabul yaklaşımlarının ikisinin de yanlış olduğunun bilinmesidir. Ancak daha da önemlisi, Kur'an'ı sıradan bir metin statüsüne indirgeyici yöntem ve yaklaşımlardan kaçınılması gerektiğinin bilincinde olunmasıdır.

Halefullah, kıssalardaki tarihi boyutun ön plana çıkarılmasının yanlış olacağını ve Kur'an'ın maksadının ötesinde bir yaklaşım olacağını belirterek, kıssaların ardındaki anlama, lafzın ve tarihi boyutun ötesindeki anlama ulaşılması gerektiğini belirtmiştir. Halefullah'ın çokça kullandığı *'edebi'* ve *'tasviri'* ifadelerini, eserinin anahtar kavramları olarak kabul etmek doğru olacaktır. Zira o, bu ifadeleri çok sık bir şekilde kullanmakta ve kıssaların anlamını bu iki kelime çerçevesinde anlamaya çalışmaktadır.

Halefullah, kıssaları tarihi,[332] temsili[333] ve usturi (mito-

331 Hicazi, s. 290; Şarkavi, İffet Muhammed, s. 318; el-Adevi, s. 112, 143-145.

332 Halefullah, s. 121 vd.

333 Halefullah, s. 153 vd.

lojik)[334] şeklinde üçe ayırarak açıklamaya çalışır. O, tarihi kıssaların peygamberler gibi tarihi kişilikler etrafında cereyan ettiğini, eski alimlerin bu tür kıssalarda anlatılanları tarihte vuku bulmuş olaylar şeklinde algıladıklarını[335] ifade eder. Ancak *'tarihi kıssalar'* adıyla bir başlık kullandığı halde; *"Bu tür kıssalardaki olayların gerçekten vaki olduğunu farz ederek veya kabul ederek Kur'an'ın bu olayları nasıl bir form içerisinde sunduğu ve kişileri nasıl tasvir ettiği ile ilgili düşüncemize geçeceğiz."*[336] ifadesini bu başlığın ilk satırlarında kullanmış olması, bu kısma giren kıssalara da şüpheyle baktığı izlenimini doğurmaktadır. Ancak farklı bir yerde, mitolojik kıssaları anlattığı yerde de tarihi kıssalara değinmekte ve bu tür kıssaların vaki olmuş olduğunu belirtmektedir[337]. Halefullah, *'tarihi kıssalar'* başlığına otuz sayfalık bir yer ayırmasına rağmen[338], içerikte verilen bilgilerde, alıntıladığımız ifadeden de anlaşılacağı üzere, kıssaların tarihiliğine değil, kıssaların üslub özelliklerine yer verilmektedir.

Burada belkide en önemli olan, en azından Halefullah'ın kıssalara farklı yaklaşımını belirgin bir şekilde ortaya koyan, kitabındaki *'mitolojik kıssalar'*[339] başlığıdır. Halefullah'a göre, amacın edebi çerçevede öğüt ve ibret dersi vermek olması nedeniyle, kıssaların bir kısmının 'usture' olması, yani mitolojik bir yapıya sahip olması, Kur'an'ın hak oluşuna halel getirecek bir durum değildir.[340]

334 Halefullah, s. 171 vd.
335 Halefullah, s. 120.
336 Halefullah, s. 121.
337 Halefullah, s. 171.
338 Halefullah, s. 121-152.
339 Halefullah, s. 171-183.
340 Halefullah, s. 173-174.

Nüzul dönemindeki müşriklerin Kur'an'a *'esatiru'l-evvelin'* (:eskilerin yazdıkları, anlattıkları, uydurmaları) demelerine ve Kur'an'ın birçok yerinde bu konuya değinildiğine dikkat çeken Halefullah, sözkonusu ayetlerde Kur'an'ın, *'usture'* içermediği üzerinde değil, *'usture'*nin varlığının Peygamberin Kur'an'ı uydurduğuna delil olarak sayılması üzerinde durduğunu ve bu iddiayı yalanlamaya çalıştığını belirtir.[341]

Halefullah, bu görüşlerini aktardıktan sonra, kıssalar hakkındaki yaklaşımını ortaya koyan şu tespitini yapar: *"Tüm bunlar sabit olunca, biz, Kur'an'ın 'esatir' olduğunu söylemekten çekinmiyoruz. Zira bunu ifade etmekle Kur'an nasslarından herhangi birine ters düşen bir söz söylemiş olmuyoruz"*.[342] Halefullah'ın bu ifadelerinden de anlaşılacağı üzere, o, Kur'an'da mitolojik unsurların bulunmasının bir mahzurunun bulunmadığını düşünmektedir.

Kur'an'da *'esatir'* ifadesinin geçtiği ayetlere geçmeden önce, usture veya esatir kelimesinin anlamına yer vermemiz, konunun daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır. *'Esatir'* ifadesi, *'s t r'* kelimesinin çoğuludur ki bu da hat, yazı, Türkçe'de kullanılan satır anlamındadır. Kur'an'ın indiği dönemdeki Arapların bu ifadeyi lugat anlamıyla bildiklerini, eskilerin yazdıkları, anlattıkları ve kendilerinin onaylamadığı sözler için kullandıklarını ifade etmek mümkündür. Yunan, Hint ve benzeri toplumların mitolojilerinden haberdar olduklarına dair bir bilgi de bulunmamaktadır. Buna göre, Kur'an için *'esatiru'l-evvelin'* ifadesini kullanmalarının nedeni, Kur'an'ı öncekilerin yazdıklarına dayandırıp, öncekilerin yazdıklarının bir tekrarı

341 Halefullah, s. 177-178.

342 Halefullah, s. 180; Ayrıca bk. Nakre, *Saykuluciyyetu'l-Kıssa fi'l-Kur'an*, s. 161; el-Adevi, s. 133.

olarak düşünmeleridir.[343] *'Usture, esatir'* ifadelerinin mit olarak anlaşılması, başka bir ifadeyle usture ile mitin Arapçada eş anlamlı olarak kullanılması veya *'ilmu'l-esatir'* in *'mitoloji'* karşılığı olarak kullanılması ise modern döneme tekabül etmektedir.[344] Bu nedenle Kur'an'da kullanılan *'esatir'* ifadesi ile Kur'an sonrası dönemlerde ve günümüz Arapçasında kullanılan *'esatir'* ifadesinin aynı anlamda olduğunu düşünmek veya Kur'an'da kullanılan *'esatir'* ifadesi ile mitoloji arasında bir bağlantı kurmak doğruyu yansıtmayacaktır.

Kur'an-ı Kerimde *'esatiru'l-evvelin'* ifadesi dokuz yerde geçmektedir. Bunlardan birkaçını şu şekilde sıralayabiliriz:

"Hayır, onlar sadece geçip gitmiş insanların söylediği şeyi söylerler: 'Biz öldükten, toza toprağa, kemiğe dönüştükten sonra, yeniden diriltileceğiz, öyle mi?' derler. 'Gerçek şu ki, bize de, bizden önce atalarımıza da aynı şey vaad edilmişti! Eskilerin anlattıklarından (uydurmalarından) başka bir şey değildir bu!" (Mü'minun, 23/81-83).

"İnkarcılar dediler ki: Sahi, biz ve atalarımız, toprak olduktan sonra, gerçekten (diriltilip) çıkarılacak mıyız? Andolsun ki, bu tehdit bize yapıldığı gibi, daha önce atalarımıza da yapılmıştır. Bu, öncekilerin anlattıklarından (uydurmalarından) başka bir şey değildir" (Neml, 27/67-68).

"Ana ve babasına: Öf be size! Benden önce nice nesiller gelip geçmişken, beni mi tekrar dirilmekle tehdit ediyorsunuz? di-

343 Bk. İbn Manzur, IV, 363; Nakre, *Saykuluciyyetu'l-Kıssa fi'l-Kur'an*, s. 163; el-Adevi, s. 139; Usture kelimesinin anlam alanı konusunda geniş bilgi için bk. Hasan, Hüseyin el-Hâc, *el-Usture inde'l-Arab fi'l-Cahiliyye*, Muessesetu'l-Cami'iyye li'd-Dirase ve'n-Neşr ve't-Tevzi', Beyrut 1988, s. 16-18, 22-32; Ayrıca bk. Zebidi, III, 266-267; İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, III, 588.

344 Nakre, *Saykuluciyyetu'l-Kıssa fi'l-Kur'an*, s. 163; el-Adevi, s. 139.

yen kimseye, ana ve babası Allah'ın yardımına sığınarak: Yazıklar olsun sana! İman et. Allah'ın vadi gerçektir, dedikleri halde o; Bu, eskilerin anlattıklarından (uydurmalarından) başka bir şey değildir, der" (Ahkaf, 46/17).

"Onlar, ceza gününü yalan sayarlar. Onu ancak hükümleri çiğneyen ve günaha dalan kimseler yalanlar. Böyle birine ayetlerimiz okununca 'eskilerin anlattıkları (uydurmaları)' derdi" (Mutaffifin, 83/11-13).[345]

Halefullah'ın da belirttiği üzere, *'esatir'* ifadesinin geçtiği ayetler Mekke döneminde nazil olmuştur. Bu ayetlerin geçtiği surelerden Enfal suresi Medine'de nazil olmakla birlikte, Enfal Suresi'nin 30-36. ayetleri ile ilgili farklı görüşler ileri sürülmüştür ki, *'esatir'* ifadesinin geçtiği ayet numarası 31-32'dir. Surenin tümünün Medine'de nazil olduğunu söyleyenler olduğu gibi, 30-36. ayetlerin Mekke'de, geri kalan kısmının Medine'de nazil olduğunu söyleyenler olmuştur.[346]

Ancak şunu ifade etmek gerekir ki, Halefullah, *'esatir'* ifadesini müşriklerin kıssalar hakkında kullanmış olduğunu düşünmekte, dolayısıyla ilgili ayetlere de bu bakış açısıyla yaklaşmaktadır. O, Kur'an'ın, bünyesinde *'esatir'* içerdiği iddiasını değil, *'esatir'* ihtiva etmesinin Kur'an'ın Allah'tan değil, Muhammed'den (s.a.) geldiğini ispatladığı iddiasını reddettiğini düşünmektedir.[347] Oysaki yukarıda aktardığımız ve *'esatir'* ifadesinin geçtiği diğer ayetler incelendiğinde, iki konudan söz edildiği ve bu konular bağlamında *'esatir'* ifadesinin kullanıldığı görülecektir. Bunlardan birincisi, öldükten sonra diril-

345 *'Esatir'* ifadesinin geçtiği diğer ayetler için bk. En'am, 6/25; Enfal, 8/31-32; Nahl, 16/24; Furkan, 25/5-6; Kalem, 68/15.

346 Zemahşeri, *el-Keşşaf*, II, 193; İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, III,545; Kasımi, VIII, 2944.

347 Halefullah, s. 23-24,179.

me ve müşriklerin bu olguyu yalanlamaları bağlamında *'esatir'* ifadesini kullanmaları,[348] ikincisi de, müşriklerin Peygamber'in (s.a.) getirdiği mesajı, ayetleri, Kur'an'ın genel yapısını yalanlamaları, reddetmeleri ve bu bağlamda *'esatir'* ifadesini kullanmalarıdır.[349] Bu nedenle, Kur'an'da *'esatir'* ifadesinin kıssalar bağlamında kullanılmadığını ve kıssalarla bir ilgisinin bulunmadığını belirtmek gerekmektedir. Ancak şunu hemen belirtmek gerekir ki, *'esatir'* ifadesinin kıssalar bağlamında kullanıldığı düşünülse bile, kıssaların mitolojik bir yapıya sahip olduğu gibi bir anlamın çıkarılması mümkün değildir. Zira ilgili ayetler incelendiğinde, bu ifade biçimi hep müşriklere atfedilmektedir. Eğer kıssalar mitolojik bir içeriğe sahip ise, Kur'an'ın bunu müşriklerin ifadeleriyle belirtmesinin ne gibi bir anlamı bulunmaktadır, bunu açıklamak oldukça zordur. Kaldı ki müşrikler *'esatir'* ifadesini ilgili ayetlerde anlatılan kıyamet, yeniden diriliş gibi olayları veya genel itibariyle Kur'an'ın içeriğini onaylamamanın, inkar etmenin bir gerekçesi olarak sunmaktadırlar.

Halefullah, Kur'an'da *'esatir'* bulunmasının bir mahzurunun olmadığını, başka bir ifadeyle Kur'an'ın *'esatir'* içerdiğini belirtmekte ve dolayısıyla kıssalara yaklaşımını bu bakış açısıyla belirlemektedir. Hiçbir müfessirin Kur'an'da mitolojik kıssa bulunduğuna dair bir görüş belirtmediğini ifade etmesine rağmen,[350] kendisi Kur'an kıssalarının mitolojik unsurlar içerdiğini belirterek *'usturi kıssalar'* şeklinde bir başlıkla bu konuyu işlemektedir.[351] Ancak kıssalarla direkt olarak bir il-

348 Bk. Mü'min, 23/81-83; 27/67-68; Ahkaf, 46/17; Mutaffifin, 83/11-13.
349 Bk. En'am, 6/25; Enfal, 8/31-32; Nahl, 16/24; Furkan, 25/5-6; Kalem, 68/15; Ayrıca krş. El-Adevi, s. 136; Zeyveli, Hikmet, "*Kur'an Kıssaları*", İslami Araştırmalar, 1996/1-4, 181.
350 Halefullah, s. 171.
351 Halefullah, s. 180.

gisi bulunmayan Kur'an'daki *'esatir'* ifadesi ile kıssalar arasında bir bağ kurup, Kur'an'da usturi, başka bir ifadeyle mitolojik kıssaların var olduğunu ifade etmenin doğru bir yaklaşım olmayacağı kanaatini taşıdığımızı belirtmemiz gerekmektedir.

J.M.S. Baljon, Halefullah'la ilgili bilgi verdikten sonra; *"Çağdaş Kur'an tefsirinin temel gayelerinden biri de Kur'an metnini masalvari özelliklerden ve ilkel nosyonlardan temizleme olarak ortaya çıkmıştır."*[352] diyerek, Halefullah'ın yaptıklarından övgü ile söz etmekte, başka bir ifadeyle, Batı'da Kitab-ı Mukaddes'le ilgili yapılan çalışmaların benzerinin İslam dünyasında da yapılmakta olduğunu ifade etmektedir ki kullandığı ifade oldukça anlamlıdır.

Oryantalistlerin Kur'an'a yönelik eleştirilerinin de Halefullah'ın bu yaklaşımında ciddi anlamda etkili olduğunu ifade etmek mümkündür. Zira o, oryantalistlerin Ashab-ı Kehf, Hz. Musa kıssası gibi bazı kıssaların çeşitli mitolojiler üzerine bina edildiğini, bu nedenle de mitolojik bir yapıya sahip olduklarını iddia ettiklerini belirterek, mitolojik unsurların varlığının Kur'an'a herhangi bir zararının olamayacağını, bilakis Kur'an'ın böyle bir üslub tarzı geliştirmiş olmasının övünç kaynağı olması gerektiğini ifade eder.[353]

Kur'an'ın mitolojik unsur içerdiğini savunmanın çeşitli problemleri beraberinde getireceği bir gerçektir. Ayrıca, Hristiyanlık – mitoloji ilişkisini Kur'an'a da yansıtmak ve Kur'an'da mitolojik unsurların var olduğunu savunmak da doğru değildir. Zira daha önce de değinildiği üzere mitler, dini geleneklerin şekil değiştirmiş halidirler. Dinler tarihçilerinin dinin varlığını ilk insanın yaşadığı döneme kadar geriye

352 Baljon, s. 36.
353 Halefullah, s. 182.

götürmeleri, dinlerin mitlerden önce var olduğunu ve mitler de dahil olmak üzere birçok kültürel yapıya etkide bulunduğunu göstermektedir. Bu nedenle, mitlerin dinlerin kalıntılarını taşıdığını, başka bir ifadeyle, tevhid inancının bozulması neticesinde çeşitli tanrıların ve inançların meydana gelmesi ve böyle bir yapının mitlere yansıması olduğunu ifade etmek mümkündür. Bu çerçevede, Hristiyanlığın mitolojiden etkilenişini ve İncillere mitolojik unsurların girmesini Hristiyanlığın özüyle değil, yaşadığı tarihi süreçle ilişkilendirmek gerekmektedir.

Kur'an-ı Kerim ise, benzer tahrif süreçlerini yaşamadığından dolayı, herhangi bir harici unsurun Kur'an'a girmiş olduğunu iddia etmek mümkün değildir. Kur'an-ı Kerim'deki bazı anlatımların Kur'an öncesi var olan çeşitli mitlerle paralellik sergilemesi halinde bile, Kur'an'ın mitolojik unsurlar içerdiğini iddia etmek mümkün olmayacaktır. Zira ilahi dinlerin köken olarak bir olması nedeniyle, bu mitolojik unsurların önceki ilahi dinlerden alınmış olduğunu ifade etmek mümkündür.

Bu çerçevede, Kur'an kıssalarında sunulan bilgileri kaba bir tarzda üç kısma ayırmak mümkündür. Sunulan bilgilerin bir kısmı vahyin inmiş olduğu kültürel vasatta bilinen çeşitli unsurları içermektedir ve vahiy bu kültürel vasattaki insanların bilgilerini (doğru haliyle) göz önünde bulundurup kullanmıştır. Diğer bir kısım, önceki ilahi dinlerde de yer etmiş ortak anlatımlardır. Bir diğer kısım ise, hiç kimsenin bilmediği çeşitli unsurlardır. Bu açıdan da bakıldığında, Kur'an'da çeşitli mitolojilere dayanan unsurların var olmadığını ifade etmek gerekmektedir.

Kıssaların gerçek tarihi olaylar olduğunu Kur'an'ın çeşitli ifadelerinde bulmak mümkündür.

Ashab-ı Kehf olayının anlatıldığı kıssanın başlangıcında;

"Biz sana onların haberlerini gerçek (hak) olarak anlatıyoruz." (Kehf, 18/13) ifadesine yer verilmektedir. Firavun'un denizde boğulmasının anlatıldığı kıssada ise;

"Bizi gazaplandırınca onlara layık oldukları cezayı verdik, hepsini suda boğduk. Böylece onları sonrakilere ibret verici bir geçmiş ve misal kıldık." (Zuhruf, 43/55-56)

ifadelerine yer verilmektedir. Bu ayetler, kıssaların sırf örneklik etmesi amacıyla kullanılan gerçek dışı olaylar olmadığını ve anlatılanların tarihen vuku bulmuş olduğunu göstermektedir.

Kur'an-ı Kerim'de kıssaların *'hak'* diye nitelendirilmesi, kıssalarda anlatılanların tarihi gerçekliğini ortaya koyan önemli bir göstergedir.

Kasas suresindeki Musa ve Firavun kıssası;

"İman eden bir kavim için Musa ile Firavun'un haberlerinden (nebe') bir kısmını sana hak olarak nakledeceğiz." (Kasas, 28/3) ifadeleriyle başlamaktadır.

Bakara suresinde Davud (a.s.) kıssasına değinilen ayetler;

"İşte bunlar Allah'ın ayetleridir. Biz onları sana hak olarak anlatıyoruz. Şüphesiz sen, Allah tarafından gönderilmiş peygamberlerdensin." (Bakara, 2/252) ifadeleriyle sonlandırılmaktadır.

Al-i İmran suresinde yer alan İsa kıssasının anlatımı;

"Şüphesiz bu hak haberlerdir.." (Al-i İmran, 3/62) ifadesi ile sonlandırılmaktadır.

'Hak' ifadesinin Kur'an'daki anlam alanına bakıldığında, doğruluk (:vakıaya uygunluk), iyilik (:olması gerekene uy-

gunluk) ve tutarlılık[354] özelliklerini bünyesinde barındırdığını ifade etmek mümkündür. Hak ifadesinin anlamı göz önünde bulundurulduğunda, kıssalarda anlatılan olayların tarihen gerçekleşmiş oldukları anlaşılacaktır. Kıssalar için *'hak'* ifadesinin kullanılması, kıssaların içerik ve amaç yönünden, bütün boyutlarıyla gerçek ve doğru haberler olmasını gerektirmektedir. Her ne kadar Halefullah kıssalar için *'hak'* ifadesinin kullanılmasının anlatılan olayların tarihi yönüyle değil, kıssalardaki dini direktifler ve kıssaların hedefi ile ilgili olduğunu[355] söylese de *'hak'* ifadesini kıssalarda anlatılan olayların bir yönüyle sınırlı tutup, diğer yönleriyle bağını koparmayı gerektirecek herhangi bir neden bulunmamaktadır. Bu nedenle, kıssalar için kullanılan *'hak'* ifadesinin, hem kıssalarda anlatılan olayların tarihi gerçekliği yönünü hem de kıssaların amacını ve içerdiği direktifleri kapsayacak bir tarzda anlaşılması gerekmektedir. Aksi bir bakış açısının bütünlükten uzak, parçacı bir yaklaşım olacağı göz önünde bulundurulmalıdır.

Kıssaların gerçek dışı olayların anlatımı olmadığını gösteren diğer bir ifade de kıssalar için kullanılan *'nebe'* kelimesidir.[356] *'Kesin veya kesine yakın bilgi ifade eden ve fayda sağlayan şey'*[357] olarak tanımlanan nebe' ifadesi, Kur'an-ı Kerim'de değişik yerlerde geçmektedir. Bunlardan birkaçını şu şekilde sıralamak mümkündür:

354 Isfehani, s. 246-247; Ibn Manzur, X, 49 vd.; Zebidi, VI,315 vd.; Görgün, s. 30.

355 Halefullah, s. 257.

356 Kıssalar için ayrıca *'hadis'* ve *'zikr'* ifadeleri de kullanılmaktadır. Sözgelimi bk. Taha, Kehf, 18/83; 20/9,99; Zariyat, 51/24; Naziat, 79/15; Buruc, 85/17.

357 Isfehani, s. 788-789; Ibn Manzur, I, 162-163; Zebidi, I, 120-121; Bilgiz, Musa, *Kur'an'a Göre Ilim ve Cehalet* (Basılmamış Doktora Tezi), Erzurum 1998, s. 72. Şengül, *"Kur'an Kıssalarının Tarihi Değeri"*, s. 177;

Adem'in iki oğlunun söz konusu edildiği ayetin başında;

"Onlara, Adem'in iki oğlunun haberini (nebe') gerçek (hak) olarak anlat: Hani birer kurban takdim etmişlerdi de birisinden kabul edilmiş, diğerinden ise kabul edilmemişti" (Maide, 5/27)

ifadelerine yer verilmektedir.

"İşte böylece geçmiştekilerin haberlerinden (enbâ') bir kısmını sana anlatıyoruz" (Taha, 20/99);

"İşte bunlar sana vahyettiğimiz gayb haberlerindendir (enbâ'). Bundan önce onları ne sen biliyordun ne de kavmin.." (Hud, 11/49);

"İşte bu, (halkı helak olmuş) memleketlerin haberlerindendir (enbâ'). Biz onu sana anlatıyoruz; onlardan (bugüne kadar izleri) kalan da vardır, biçilmiş ekin (gibi yok olan) da vardır" (Hud, 11/100).

Aktardığımız ayetlerden de anlaşılacağı üzere, kıssalar bağlamında kullanılan *'nebe'* ifadesi, önemli, doğru ve ilim ifade eden haber anlamını taşımaktadır.

Özetle, kıssaların *'hak'* diye nitelendirilmesi veya kıssalar için *'nebe'* ifadesinin kullanılması, kıssaların yaşanmış, olmuş olayların hatırlatılması[358] olduğunun önemli göstergeleridir.

Kıssalar bağlamında yer alan ayetlerde, peygamberler için *'gönderdik'*,[359] helak edilen kavimlere verilen azap için

358 el-Adevi, s. 111; Görgün, s. 26.

359 bk. Maide, 5/70; A'raf, 7/59; Hud, 11/25,96; İbrahim, 14/5; Mu'minun, 23/23,32; Neml, 27/45;Ankebut, 29/14; Mu'min, 40/33; Hadid, 57/26; Müzemmil, 73/15...

'(azap) gönderdik',[360] *'helak ettik',*[361] *'yerin dibine batırdık',*[362] *'intikam aldık'*[363] gibi ifadelerin çokça kullanılması da kıssaların yaşanmış olaylardan alınan canlı kesitler olduğunu, aksini düşünmenin doğru olmayacağını göstermektedir.

Kıssalarda anlatılan olayların gerçek olmasını gerektiren bir neden de muhataplara ulaştırılmak istenen mesajdır. Muhatabın anlatılan olayları özümseyebilmesi, içselleştirebilmesi, iyi, ideal örnekleri hayatına yansıtmak için gayret sarfetmesi, kötü olanlardan da kaçınması için, bizatihi anlatılan olayların gerçek olması gerekmektedir. Zira eğitim açısından da düşünüldüğünde, bu çok önemli bir husustur. Gerçek dışı, hayali bir olay ile gerçeklikle birebir örtüşen, reel bir olayın muhatapta oluşturacağı etkinin büyük ölçüde farklılık arzedeceği açıktır.

Kıssalarda anlatılan olayların muhatabın hayatına olumlu anlamda katkı sağlayabilmesi, yükselen, çöken ve yok olan toplumların akibetlerinden olumlu veya olumsuz anlamda dersler çıkarabilmesi için[364] anlatılan olayların olmuş, gerçek olaylar olması zorunludur. Aksi takdirde kıssalarla ulaştırılmak istenen mesajın muhatapta dönüştürücü bir etkisinin olacağından söz edilemeyecektir.

Tarihi sürece bakıldığında, köklü bir sosyal devrim gerçekleştirmiş, toplumu büyük oranda dönüşüme uğratmış mi-

360 bk. A'raf, 7/133,162; Ankebut, 29/40; Ahzab, 33/9,16; Kamer, 54/19,31,34...

361 bk. En'am, 6/6; Enfal, 8/54; Isra, 17/17; Kehf, 18/59; Şuara, 26/139; Kasas, 28/43; Duhan, 44/37; Ahkaf, 46/27; Muhammed, 47/13; Necm, 53/50...

362 bk. Kasas, 28/81; Ankebut, 29/4...

363 bk. A'raf, 7/36; Hicr, 15/79; Rum, 30/47; Zuhruf, 43/25,55...

364 Nakre, *Saykuluciyyetu'l-Kıssa fi'l-Kur'an*, s. 245; el-Adevi, s. 112-113; Şengül, *Kur'an Kıssaları Üzerine*, s. 119.

tolojik bir düşüncenin bulunmayışının nedeni budur. Oysaki kıssalarda anlatılan gerçek olaylarla meydana gelen tarih bilinci sayesinde,[365] Müslümanlar toplumu bir çok alanda dönüşüme uğratmayı, iyi yola kanalize etmeyi başarabilmişlerdir. Bu da, mitolojik anlatılarla Kur'an kıssaları arasındaki bariz farkı ortaya koymaktadır.

IV. Kıssaların Anlatım Metodu ve Özellikleri

Kıssaların Kur'an-ı Kerim'de önemli bir yekun teşkil ettiği bilinen bir gerçektir. Kıssaların oranı ile ilgili çeşitli görüşler ortaya atılmıştır. Bu görüşlerin ortaya koyduğu oran aralığı dörtte üç ile dörtte bir arasında değişmektedir. Bu görüş farklılığı da, neye kıssa dendiği ile ilgilidir. Kıssanın anlamını oldukça geniş tutanlar, ayrıca Kur'an-ı Kerim'de geçen ve Peygamber (s.a.) döneminde cereyan etmiş olayları da bu kapsama dahil edenler, kıssaların oranının oldukça fazla olduğunu, Hz. Peygamber dönemindeki olayları bunun dışında tutarak sadece önceki dönemlere ait olayları bu kapsama dahil edenler ve kıssanın anlamını daha dar bir çerçevede tutanlar ise bu oranın daha düşük olduğunu, dörtte bir düzeylerinde olduğunu düşünmektedirler.[366] Ancak bu görüş sahiplerinin tümünün kabul ettiği bir husus, Kur'an-ı Kerim'in önemli bir oranının kıssalardan oluştuğudur.

Kıssalar Kur'an'da büyük bir yekun teşkil etmesine rağmen, Kur'an, Tevrat'ta olduğu gibi bir tarih kitabı görünümü arz etmemektedir. Kur'an kıssalarında ayrıntılardan uzak du-

365 Kılıç, *"Tarih Felsefesi Açısından Kıssalar"*, s. 89; Ayrıca bk. Nakre, *Saykuluciyyetu'l-Kıssa fi'l-Kur'an*, s. 248.

366 bk. Gazali, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed, *Cevahiru'l-Kur'an*, Daru'l-Afaki'l-Cedide, Beyrut 1981, s. 14-15; Abbas, s. 60; Yıldırım, s. 37; Güler, Mehmet Nuri, *"Kıssa ve Hukuk"*, IV. Kur'an Sempozyumu, Fecr Yay., Ankara 1998, s. 113.

rulmakta, tarih ilminin temel unsurları olan yer ve zaman gibi unsurlardan söz edilmemektedir.[367] Bu nedenle Kur'an'da zamanın belirtildiği bir kıssa bulunmamaktadır. Bütünü yansıtmayacak düzeyde, çok az sayıdaki mekan isimlerinin bulunması bir yana, kıssalarda mekan unsuruna da yer verilmemiştir.[368] Sözgelimi, Nuh (a.s.) kıssası farklı yerlerde tekrar edilmesine rağmen,[369] bunların hiçbirinde, muhatabın zihnini farklı yönlere çekecek detay konulara girilmez. Tufan'ın umumi olup olmadığı, *'tennûr'* un mahiyetinin ne olduğu, gemiye binenlerin kim oldukları, gemide kalış süresinin ne olduğu, gemiden ne zaman ve nasıl indikleri, tufanın ne kadar süre devam ettiği gibi ayrıntılar anlatılmamıştır.[370] Bu da tarih bilgisi vermenin temel amaçlar arasında yer almadığını göstermektedir. Ancak şunu hemen belirtmek gerekir ki, kıssalarda zaman ve mekana yer verilmemesi veya bu unsurların ikinci plana itilmesi, Kur'an'da anlatılan kıssaların tarihi gerçekliğinin olmadığını göstermez. Zira Kur'an'ın amacının tarih bilgisi vermek olmadığı ile anlatılan kıssaların gerçek hadiseler olması arasında bir tezat bulunmamaktadır. Bu nedenle, tarih bilgisi vermenin amaçlanmaması ile kıssaların tarihi gerçekliğini savunmak arasında bir çelişkinin varlığını düşünerek, tarihi gerçekliği reddederken, tarih bilgisi verilmesinin amaç-

367 Abduh – Rıza, I, 279,399; Hicazi, s. 313-315; Nakre, *Saykuluciyyetu'l-Kıssa fi'l-Kur'an*, s. 183; Eroğlu, s. 227-228; Kılıç, *"Tarih Felsefesi Açısından Kıssalar"*, s. 88.

368 Halefullah, s. 51; Nakre, *Saykuluciyyetu'l-Kıssa fi'l-Kur'an*, s. 183-184; el-Adevi, s. 78-80.

369 bk. A'raf, 7/59-71; Hud, 11/25-49; Mu'minun, 23/23-41; Şu'ara, 26/105-122; Kamer, 54/9-15; Nuh, 71/1-28.

370 Şengül, *Kur'an Kıssaları Üzerine*, s. 140; a.mlf., *"Kur'an Kıssalarının Tarihi Değeri"*, s. 171; Özsoy, s. 184.

lanmamış olmasının delil olarak sunulması[371] da oldukça yanlış bir yaklaşımdır.

Yukarıda ifade edildiği üzere, Kur'an ne tarih kitabıdır ne de tarih kitabı görüntüsü veren bir yapıya sahiptir. Bu nedenle, Kur'an kıssalarının önemli bir özelliği de olayların kronolojik bir sıraya tabi tutularak anlatılmamasıdır. Ayrıca kimi durumlarda, zihinleri ulaşılmak istenen hedefe yöneltmek için, birçok kıssa bir yerde, bir bağlamda anlatılmıştır. Sözgelimi Şuara suresinde Musa, İbrahim, Nuh, Hud, Salih, Lut ve Şuayb (a.s.) kıssalarına yer verilir. Ancak bu kıssalarda kronolojik sıranın gözetilmediği[372] ve bu kıssaların bir sure içerisinde anlatıldığı açıkça görülmektedir. Bunun yanında ifade edilmesi gereken bir husus, Kur'an-ı Kerim'in kıssaları seçerken geçmişteki insanlara ve toplumlara ait tüm haberlere yer vermeyi hedeflememiş olduğudur.

"Andolsun, senden önce de peygamberler gönderdik. Onlardan sana kıssalarını anlattığımız kimseler de var, durumlarını sana bildirmediğimiz kimseler de var." (Mü'min, 40/78).[373]

ayetinden de anlaşılacağı üzere, Kur'an-ı Kerim, insanlık tarihini oluşturan uzun süreçten belli bir takım şahıs ve olayları seçmiştir.[374] Dolayısıyla Kur'an, tarihi süreci seçmeci bir yaklaşımla ele alarak, kendi amacına en uygun olan kesitlere yer vermiştir.

Bu seçmeci yaklaşım, Kur'an-ı Kerim'de anlatılan kıssa-

371 Halefullah'ın kıssaların tarihi gerçekliğinin zorunlu olmadığı düşüncesini savunurken öne sürdüğü en önemli delil, Kur'an'da tarih bilgisi vermenin amaçlanmadığıdır. bk. Halefullah, s. 42-44.

372 Abduh – Rıza, I, 327; Yıldırım, s. 58.

373 Ayrıca bk. Nisa, 4/164.

374 Abduh – Rıza, I,327; Halefullah, s. 230; Nakre, *Saykuluciyyetu'l-Kıssa fi'l-Kur'an*, s. 120; Abbas, s. 61.

ların bizzat kendisinde de mevcuttur. Anlatılan kıssada, kronolojik sıraya uyularak bütün teferruatlara yer verilmez. Yine aynı şekilde, hikaye ve romanlarda olduğu gibi anlatılan olaylar baştan başlanıp belirli bir sona ulaştırılmaz.[375] Bunun yerine, olayların en çarpıcı ve gönderilen mesajın amacına en uygun olan kesitlere yer verilerek, geri kalan kısımlara yer verilmez. Sözgelimi Kehf suresinde yer alan Ashab-ı Kehf kıssasına, onların Allah'ı bir tanıyarak müşrik topluluklardan ayrıldıkları belirtilerek başlanır. Ancak bu kıssada, sözkonusu müşrik toplulukların hangileri olduğu, nerede yaşadıkları, Ashab-ı Kehf diye adlandırılan şahısların adlarının ne olduğu, kaç kişi oldukları[376] gibi kıssanın bağlamında verilmek istenen mesajla doğrudan ilgisi bulunmayan ayrıntılara yer verilmemektedir. Burada belirleyici olan temel unsur, kıssanın yer aldığı bağlamda iletilmek istenen mesajdır. Dolayısıyla kıssanın sadece mesajın iletilmesine yardımcı olacak unsurlarına yer verilir. Temel mesajın iletilmesine yardımcı olan kısımlara yer verildiğinden, başından, ortasından veya sonundan kesitlere yer verilir. Kimi nadir durumlarda ise kıssa bir bütün olarak anlatılır.

Sözgelimi Yusuf suresinde yer alan Yusuf (a.s.) kıssası, kronolojik sıra gözetilerek, geniş bir tarzda anlatılmış ve Kur'an'ın başka yerinde bir daha da tekrar edilmemiştir. Yine aynı uzunlukta olmasa bile, Kasas suresindeki Musa (a.s.) kıssası da benzer bir tarzda ayrıntılı olarak ve kronolojik sıraya uyularak anlatılmıştır.[377] Ancak bu iki kıssaya da dini temanın

375 Kutub, Seyyid, *et-Tasviru'l-Fenni fi'l-Kur'an*, Daru'ş-Şuruk, Beyrut, 1987, s. 162; Nakre, *Saykuluciyyetu'l-Kıssa fi'l-Kur'an*, s. 93; Eroğlu, s. 227; Görgün, s. 30.

376 el-Adevi, s. 76-77; Yıldırım, s. 58.

377 Kutub, s. 162; Hicazi, s. 324; Nakre, *Saykuluciyyetu'l-Kıssa fi'l-Kur'an*, s. 87; el-Adevi, s. 83-84; Yıldırım, s. 58.

hakim olduğunu belirtmek gerekmektedir. Başka bir ifadeyle, kronolojik ve geniş anlatımın, verilmek istenen mesajın önüne geçtiğini savunmak mümkün değildir.

Kıssaların önemli bir özelliği de bir kıssanın farklı yerlerde tekrar edilmesidir. Burada vurgulanması gereken temel husus, bir kıssanın bütünüyle aynı şekilde farklı bir yerde yer almadığıdır. Zira birden çok yerde anlatılan bir kıssa, farklı yerlerde farklı şekillerde aktarılmıştır. Burada belirleyici unsur, kıssanın bağlamı ve bu bağlamda ortaya çıkan temel amaçtır. Kur'an'ın hidayet, öğüt, ibret, uyarı, müjdeleme ve benzeri amaçlarından biri veya birkaçı farklı yerlerde ön plana çıkmıştır. Amacın farklılık arzetmesi nedeniyle de anlatılan kıssa, o amaca uygun bir şekilde farklı şekillerde anlatılmıştır.[378] Başka bir ifadeyle, kıssanın hangi kesiti kıssanın bağlamında verilmek istenen mesaja uygun ve bu mesajın muhataba ulaşmasını sağlayacak özelliğe sahip ise, o kısmına vurguda bulunulur, diğer kısımlara ya az değinilir ya da hiç yer verilmez. Muhatabın bakışının ayrıntıya yönelmesini, gereksiz tarihi ayrıntılarda boğulmasını engellemek ve temel amaca yönlendirmek için yapılması gereken de budur. Yukarıda ifade edildiği üzere, tarih bilgisi sunulmasının temel anlamda amaçlanmamış olması nedeniyle, tekrar gibi görünen unsurların tekrar olmadığını, bu unsurların her birinin farklı amaçlar için ve farklı şekillerde kullanıldığını belirtmek gerekmektedir.

Sözgelimi, Kur'an'da en çok tekrar edilen Musa (a.s.) kıssasında, Musa'nın (a.s.) doğumunu çevreleyen şartlar, gençlik dönemi, Medyen'de evlenmesi gibi hususlar tekrar edilmemiştir. Ancak Musa'nın (a.s.) Firavun'la karşılaşması ve

378 Kutub, s. 155-156; Hicazi, s. 323; Halefullah, s. 34; Nakre, *Saykuluciyyetu'l-Kıssa fi'l-Kur'an*, s. 118-120; Abbas, s. 63-64; Eroğlu, s. 229.

bunların birbirlerine ve çevre halkına söyledikleri ifadeler,[379] iman – şirk mücadelesinin çarpıcı yönlerini ortaya koyduğundan ve bu nedenle de büyük önem arzettiğinden, birçok yerde, ama farklı bağlamlarda, farklı ifadelerle ve farklı amaçlar için tekrar edilmiştir. Dolayısıyla kıssanın anlatım biçimi, uzunluğu, kıssada zikredilen ve zikredilmeyen hususların bütünü, kıssanın yer aldığı ayetler bütününün amaç ve hedefleri tarafından belirlenmektedir. Bir kıssanın farklı ayetlerde farklı tarzda anlatılmasının da büyük ölçüde nedeni budur.

Tekrarın bir nedeni de, tekrar edilen konuların çok önemli oluşudur. Zira tekrar edilen kıssalar, büyük ölçüde tevhid eksenli olup, hak – batıl mücadelesini sembolize etmektedir. Sözgelimi Adem (a.s.) kıssasının en çok tekrar edilen kıssalardan biri olması, Adem (a.s.) kıssasının anlatıldığı yerlerde iyilik ve kötülük arasındaki mücadelenin[380] konunun ana eksenini oluşturmasından dolayıdır.

Bir hususun veya konunun tekrar edilmesinin insan psikolojisi üzerinde büyük bir etkiye sahip olduğu, tekrar edilen hususun muhatap tarafından öneminin anlaşıldığı ve özümsenerek kavrandığı bir gerçektir. Aynı şekilde, Kur'an ayetlerini, başka bir ifadeyle tekrar edilen kıssaları da bu şekilde değerlendirmek gerekmektedir. Muhatap, aynı kıssanın farklı bağlamlarda tekrar edildiğini görerek, verilmek istenen mesajın çok önemli olduğunu anlar. Bu yönüyle, tekrarın büyük faydasının olduğunu ifade etmek mümkündür.[381] Tekrarın sadece peygamber kıssalarında olduğu, bunun dışında söz-

379 Kutub, s. 156-162; Yıldırım, s. 50; ayrıca bk. Şimşek, s. 113-114.

380 Nakre, *Saykuluciyyetu'l-Kıssa fi'l-Kur'an*, s. 120.

381 Hicazi, s. 319 vd.; Nakre, *Saykuluciyyetu'l-Kıssa fi'l-Kur'an*, s. 93,116,130; Abbas, s. 61-63; Şimşek, s. 114-115; Ayrıca Kur'an-ı Kerim'de tekrar edilen kıssalar ve tekrar edilmelerinin nedeni ile ilgili geniş bilgi için bk. Nakre, s. 117-128.

gelimi Ashab-ı Kehf, Zülkarneyn ve benzeri kıssalarda tekrarın bulunmadığı[382] dikkate alındığında, tekrarın nedeni daha iyi anlaşılacaktır.

Bir kıssanın farklı yerlerde farklı şekilde aktarılması, gayrimüslimler ve müsteşrikler tarafından, Kur'an'da çelişki bulunduğu iddialarının ortaya atılmasına neden olmuştur.[383] Burada bir örnek üzerinde durmamız, konu ile ilgili benzer ayetlerin de anlaşılmasına katkı sağlayacaktır ki bu da belkide en çok dile getirilen Lut kıssasının aktarımındaki farklılıktır. Konu ile ilgili ayetler, Hud suresinde şöyle geçmektedir:

"Elçilerimiz Lut'a gelince onlar yüzünden kaygılandı ve onlardan dolayı içi daraldı da 'bu, çetin bir gündür' dedi. Daha önce de kötü işler yapmakta olan kavmi koşarak ona geldiler. (Lut) dedi ki: 'Ey kavmim, işte kızlarım, onlar sizin için daha temiz! Allah'tan korkun, konuklarım içinde beni rezil etmeyin! İçinizde aklı başında bir adam yok mu sizin?' Dediler ki: 'Senin kızlarında bizim bir hakkımız olmadığını bilirsin, ve sen bizim ne istediğimizi de pekala bilirsin!' (Lut:) 'Keşke sizi savacak gücüm olsaydı, yahut da çok sarp bir kaleye sığınabilseydim!' dedi. (Melekler) dediler ki: 'Ey Lut, biz senin Rabb'inin elçileriyiz. Onlar sana asla dokunamazlar. Gecenin bir kısmında aileni yürüt; içinizden karından başka hiç kimse geri kalmasın. Çünkü ötekilerine erişen (azab) ona da erişecektir. Onlara va'dedilen (azab) zaman(ı) sabah (vakti) dir. Sabah da yakın değil mi?" (Hud, 11/77-81).

Hicr suresinde ise aynı olay şöyle aktarılmaktadır:

"Elçiler Lut ailesine geldiklerinde, (Lut;) 'Siz cidden tanın-

382 Nakre, *Saykuluciyyetu'l-Kıssa fi'l-Kur'an*, s. 118.

383 Bk. Watt, *İslami Hareketler ve Modernlik*, s. 127; a.mlf., *"Batılı İlim Adamlarının Kur'an'a Yaklaşımları"*, s. 32-35; Paret, s. 54-55,70-71,97; el-Behiy, s. 33; Arnaldez, s. 62 vd.

mamış kimselersiniz' dedi. Dediler ki: 'Doğrusu, biz onların, hakkında şüphe ettikleri şeyi sana getirdik, sana gerçeği getirdik, biz elbette doğru söyleyenleriz! Hemen gecenin bir parçasında aileni yürüt, sen de arkalarından git, içinizden hiç kimse ardına dönüp bakmasın. cmredildiğiniz yere gidin!' Ona; 'sabaha girerlerken şunların arkası kesilecektir!' buyruğunu bildirdik. Şehir halkı, sevinerek geldiler. (Lut onlara;) 'Bunlar benim konuğumdur, beni mahçup etmeyin, Allah'tan korkun, beni rezil etmeyin!' dedi. 'Seni elalemin işine karışmaktan menetmemiş miydik?' dediler. 'Eğer yapacaksanız, işte kızlarım' dedi" (Hicr, 15/61-71).

Aktardığımız ayetlerden de anlaşılacağı üzere, Lut kıssası ile ilgili olarak Hud suresinde, Lut ile kavmi arasında meydana gelen karşılıklı konuşmanın, meleklerin Allah'ın gönderdiği elçileri olduklarını bildirmelerinden önce gerçekleştiği ifade edilmektedir. Aynı kıssanın anlatıldığı Hicr suresinde ise, şehir halkının kendisine gelmesinden önce, meleklerin Lut'a (a.s.) her şeyi aktardıkları, kendilerinin Allah'ın elçileri olduklarını söyledikleri ifade edilmiştir.

Bu tür farklılıkları da kıssanın bağlamındaki temel hedefe irca etmek mümkündür. Başka bir ifadeyle, burada kıssayı çevreleyen ayetler toplamındaki amaç, belirleyici bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Hud suresinde hedef, Peygamber'in (s.a.) İslami mesajın başarılı olamayacağı yönünde duyduğu endişeyi[384] ortadan kaldırmak, ona motivasyon sağlamak ve kalbini güçlendirmektir[385]. Peygamber'in (s.a.) karşılaştığı zorluklara paralel tablolar sunulmakta, insanların peygamberlere karşı takındıkları tavır, peygamberlerin gelmiş oldukları toplumun hidayeti için sarfettikleri yoğun çaba ve is-

384 Hud, 11/12.
385 Hud, 11/120.

tek ön plana çıkmaktadır. Sözgelimi Hud suresinde kavmi Lut'a geldiğinde Lut;

"Ey kavmim, işte kızlarım, onlar sizin için daha temiz! Allah'tan korkun, konuklarım içinde beni rezil etmeyin! İçinizde aklı başında bir adam yok mu sizin?"

ifadelerini kullanıyor. Burada Lut'un *'ey kavmim'* diye hitap etmesi, onun kavmine duyduğu şefkati ve yakınlık hissini göstermektedir. Yine;

'İşte kızlarım, onlar sizin için daha temiz!'

ifadesi ile de toplumunu sapıklıktan kurtarma konusunda çok istekli olduğunu, ve yumuşak bir üslup ile, kızları ile evlenmeleri teklifinde bulunduğu anlaşılmaktadır.

'İçinizde aklı başında bir adam yok mu?'

ifadesi de, *'ey kavmim'* ifadesi ile uyum içerisinde, onun kavmi ile arasındaki ilişkiye, kavminin misafirlere kötü davranmasından dolayı da son derece daraldığına ve üzüntü içerisinde olduğuna yer verilmektedir.

Hicr suresindeki kıssalar, peygamberleri yalanlayan toplumların karşılaştıkları ilahi azap türlerini Peygamber'e (s.a.) göstererek, onun kalbini yatıştırma ve ferahlatma amacını taşımaktadır. Bu nedenle ön plana çıkan temel unsur, azaptır. Dolayısıyla, Hicr suresinde, Hud suresindeki ayrıntılara yer verilmemiştir. Bu nedenle, Hud suresinde gelenler, *'Lut'un kavmi'* olarak ifade edilmek yerine, olay Lut'u (a.s.) ilgilendirmiyor ve topluluğa gelecek azaptan da üzülmeyecek gibi, ilgisiz bir tarzda *'şehir halkı'* olarak belirtilmektedir. Ayrıca Hud suresindeki;

'Ey kavmim, işte kızlarım, onlar sizin için daha temiz!'

ifadesinin yerine Hicr suresinde;

'Eğer yapacaksanız, işte kızlarım' dedi'

ifadesine yer verilmiştir. Dolayısıyla Hud suresindeki *'ey kavmim'* ifadesiyle başlayan ve peygamberin kendi toplumuna olan ilgi ve şefkatini gösteren ifadeye de Hicr suresinde yer verilmemiştir. Hud suresinde yine Peygamberin kavmine olan ilgisini ve duyduğu ıstırabı gösteren;

'İçinizde aklı başında bir adam yok mu?'

ifadesine aynı şekilde Hicr suresinde yer verilmemiştir. Özetle, şefkat, merhamet, Peygamberin kendi toplumunun hidayete ermesine duyduğu arzuyu dillendiren ifadelere Hicr suresinde yer verilmemiştir. Zira yukarıda da ifade edildiği üzere, Hicr suresinde ön plana çıkan temel unsur, azaptır. Bu nedenle de olay, meleklerin kendilerini tanıtarak, Lut'a (a.s.) kavminin başına gelecek azabı haber vermeleri temelinde anlatılmıştır.[386] Aynı olayın farklı ifadelerle, hatta farklı bir sıralamayla anlatılmasının temel nedeni budur.

Bu ve benzeri örneklerde, aynı kıssanın farklı şekillerde aktarılmasından veya bazı nadir durumlarda kıssadaki olayların farklı bir sıralamayla aktarılmasından hareketle Kur'anda çelişki bulunduğu düşüncesine varmanın hiçbir gerçekçi ve geçerli nedeni bulunmamaktadır. Zira bu yapı, Kur'an'ın anlatım metodundan ve üslup yapısından kaynaklanmaktadır.

"Andolsun biz bu Kur'an'da her çeşit misali türlü biçimlerde anlattık." (Isra, 17/89)

ayeti de bunu desteklemektedir.

386 Halefullah, s. 344 vd.; Lut kıssasının Tevrat'taki anlatımı için bk. Gündüz, *"Kur'an Kıssalarının Kaynağı Eski Ahit mi?.."*, s. 71; Ayrıca bk. Ibn Kesir, Ebu'l-Fida Ismail, *Kasasu'l-Kur'an*, thk. Adil el-Cenzuri, er-Ravda, Kahire 1992, s. 48-55; el-Vesani, Seyyid Hasan, *Tevarihu'l-Enbiya*, Muessesetu'l-Vefa, Beyrut 1984, s. 99-104.

Burada gündeme getirilmesi gereken önemli bir husus, Kur'an'ın kıssaları anlatırken herhangi bir tasarrufta bulunup bulunmadığıdır. Yukarıda da ifade edildiği üzere, aynı kıssa, farklı yerlerde farklı kesitler önplana çıkarılarak aktarılmış, bazı nadir durumlarda da çeşitli sıralama farklılığı olmuştur. Bunun yanında, kıssalarda bazen nakilde bulunulan kişilerin kötü sözleri yerine daha güzel, daha uygun ifadelerin kullanıldığı durumlar olmuştur. Sözgelimi Zemahşeri;

"Biz Allah'ın elçisi, Meryem oğlu İsa Mesih'i öldürdük." (Nisa, 4/157)

ayetini açıklarken, bu ifadenin Yahudiler veya İsa'nın (a.s.) düşmanları tarafından İsa'nın (a.s.) yandaşlarına alay etmek amacıyla söylenmiş olduğunu belirttikten sonra, bu ifadenin, Allah'ın onların kötü ve çirkin sözlerinin yerine İsa'yı (a.s.) yüceltmek amacıyla güzel bir söz koymuş olabileceğini düşünmenin de caiz olduğunu ifade eder. Zemahşeri bu yaklaşımına;

"Andolsun onlara; 'Gökleri ve yeri kim yarattı?' diye sorsan; 'Onları, çok üstün, çok bilen yarattı' derler." (Zuhruf, 43/9)

ayetini de delil getirerek, bunda da aynı durumun söz konusu olduğunu belirtir.[387] Ancak bunların bütünüyle şekli tasarruflar olduğunu, anlatılan olayın mahiyetini etkileyecek bir değişikliğin hiçbir kıssada söz konusu olmadığını ifade etmek gerekmektedir.

Bu tasarrufların önemli bir nedeninin, Kur'an'ın evrensel bir vahiy olmasında aranması gerektiğini belirtmek gerekmektedir. Kur'an'ın sırf belirli bir tarihsel ve yerel alana hitap etmemesi nedeniyle, insanlığın bütün dönemlerini kapsaya-

387 Zemahşeri, *el-Keşşaf*, I, 587; Ayrıca bk. Halefullah, s. 150.

cak ve bu dönemlere hitap edebilecek bir yapıda olması gerekmektedir. Bu hedefe ulaşmayı sağlayacak en önemli unsurlardan biri de üslup ve üslupta takip edilen metottur. Dolayısıyla kıssalarda anlatılan olayları, hiçbir tasarrufta bulunmadan aktarmanın ve bu aktarımın değişik yerlerde de aynı şekilde yapılmasının anlamı bulunmamaktadır. Bu nedenle, kıssalarda olaylar anlatılırken, bir yandan muhtevanın zedelenmemesine ve tarihe, vakıaya uygun olmasına özen gösterilmiştir. Ancak bunun yanında olaylar, Kur'an'ın kıssalardaki temel amacı olan ibret ve hidayeti sağlayacak, teşvik edecek bir forma, bir üsluba sokularak, belirli kesitleri, bazen sınırlı tasarruflarla aktarılmıştır. Başka bir ifadeyle kıssalar, muhatapların akıllarını ve duygularını etkileyecek ve doğruya, hidayete, hakka yönlendirecek bir üslupla anlatılmıştır. Burada, dengenin iki yönlü bir tarzda korunduğunu belirtmek mümkündür.

Kıssaların bu anlatımını, bir kıssa yazarının veya bir belgesel yapımcısının gerçek bir olayı ele alarak, özünü zedelemeden okuyucuya veya seyirciye aktardığı olayın en çarpıcı, en canlı kesitlerini, ilgi uyandıracak bir üslupla ve çarpıcı ifadelerle sunmasındaki şekli tasarruflara[388] benzetmek mümkündür.

Farklı yerlerde aynı olayın farklı kesitlerinin anlatılması, edebi bir üslubun kullanılması, olaylar anlatılırken şekli tasarruflarda bulunulmasından hareketle, kıssaların tarihi gerçekliğinin amaçlanmadığını, bu nedenle de bunlardan bir bölümünün mitolojik veya kurgusal olduğunu düşünmek doğru olmayacaktır. Halefullah'ın yukarıda da kısmen değindiğimiz, Kur'an'ın kıssaları anlatırken müşriklerin inançlarını, bildik-

388 Nakre, *Saykuluciyyetu'l-Kıssa fi'l-Kur'an*, s. 87; Şengül, *Kur'an Kıssaları Üzerine*, s. 139; a.mlf., *"Kur'an Kıssalarının Tarihi Değeri"*, s. 172.

leri olayları anlattığını bu nedenle mitolojik unsurların kıssalarda bulunduğunu ve bu unsurların varlığının Kur'an'ın hak oluşuna halel getirecek bir durum olmadığını ifade eden açıklamaları büyük problemlere yol açacak niteliktedir.[389] Zira böyle bir bakış açısı, Kur'an kıssalarına yaklaşımda bir izafiyeti de beraberinde getirecek ve Kur'an'daki kıssaların her birinin mitolojik içerikli veya kurgusal olabileceği gibi bir ihtimali beraberinde getirecektir. Dolayısıyla, kurgusal olan ile olmayanı, mitolojik olan ile olmayanı birbirinden ayıracak bir kriter de ortaya konulamayacağına göre, bu durum, büyük ölçüde öznellikler içerecektir. Bu ise, özelde kıssalara, genelde de Kur'an'ın bütününe yaklaşımı kaygan bir zemine doğru yönlendirecektir. Oysaki, yukarıda ifade edildiği üzere, kıssaların tarihi gerçekliğe uygun bir şekilde aktarıldığını, anlatılan olayların özünü etkileyecek değişikliklerin bulunmadığını, muhataba yapılmak istenen etkinin oranını artırmak ve amaca ulaşmak için şekli tasarruflarda bulunulduğunu düşünmek, daha doğru ve daha tutarlı bir yaklaşım olacaktır.

Kıssaların böyle bir yapı arzetmesinin bir nedeni de ilahi boyuta sürekli atıfta bulunan bir üslub ile anlatılmış olmalarıdır. Başka bir ifadeyle, anlatılan olayların tümü, dini alana çekilerek ve dini alanla ilişkilendirilerek aktarılmıştır. Zira Kur'an'ın kullandığı dil, tasvir edici değil, anlam verici bir niteliğe sahiptir. Dolayısıyla, sözgelimi yağmurun anlatılması ile bir kıssanın anlatılması arasında konu farklılığı olmakla birlikte hedef aynılığı söz konusudur. Kur'an yağmura değinirken, onun *'rahmet'* boyutuna özellikle vurguda bulunur ve yağmuru Allah'ın rahmeti olarak niteler. Böylece Kur'an tamamen fiziksel bir olayı dinsel alana çekmekte ve orada şekillen-

389 Halefullah, s. 173-174.

dirmektedir. Yağmuru kuru bir fiziksel olay olmanın ötesine taşıyarak, bu fiziksel olayın meydana gelmesini sağlayacak bir düzen kuran Allah'ın insanlara bir armağanı olarak nitelendirmekte ve yağmurdan söz edişinin amacını da bu şekilde belirlemektedir. Zira Kur'an'a göre yağmur; buharlaşan suyun, soğuk hava tabakasına çarpması sonucu oluşan kuru bir fizik olayının çok ötesinde bir anlama[390] sahiptir.

Kıssalarda anlatılan olayların aynı şekilde, tarihi bilgi sunma amacını taşımadığını, kıssalarda anlatılan olaylara dini anlamlar yüklendiğini ifade etmek gerekmektedir. Bu yapı, bizzat kıssanın anlatılış biçimine ve üslubuna bütünüyle yansımış olmakla birlikte, kıssaların arasına serpiştirilen dini unsurlarda da görülmektedir. Sözgelimi, Musa (a.s.) ile Firavun kıssasına yer verilirken, anlatılan olay birden kesilerek;

"Sizi topraktan yarattık, yine ona döndüreceğiz, sonra sizi yine ondan çıkaracağız." (Taha, 20/55)

ayetine yer verilmekte, hemen sonrasında da olayın anlatımına devam edilmektedir.[391] Bu ve benzeri örneklerin çokluğu, anlatılan olayların arasına dini unsurların serpiştirildiğini,[392] bunun da kıssalarda kullanılan din merkezli ve anlam verici üslubun bir devamı olduğunu göstermektedir.

V. Kıssaların Kur'an'da varlık nedeni ve gayesi

Öncelikle, kıssalarda ne söylendiği ile kıssalarla ne söylendiğinin ayırt edilmesinin[393] bir zorunluluk olduğunu belirtmek gerekmektedir. Böyle bir ayırım, kıssaların amaçları-

390 Özsoy, Ömer, *"Dinsel bir Metin Olarak Kur'an'ın Bazı İfade Özellikleri"*, 1. Kur'an Sempozyumu, Bilgi Vakfı Yay., Ankara 1994, s. 184; Ayrıca bk. Kutub, s. 156.

391 Yıldırım, s. 59-60; Ayrıca bk. Kutub, s. 168.

392 Kutub, s. 156,168; Nakre, *Saykuluciyyetu'l-Kıssa fi'l-Kur'an*,s. 521.

393 Görgün, s. 27.

nın belirlenebilmesine ve daha iyi anlaşılmasına vesile olacaktır. Zira bir kıssanın zikredildiği ayetler bütünü ve Kur'an'ın genel bütünlüğü bir yana bırakılarak, kıssada anlatılan olay üzerinde yoğunlaşılması ve olayın detayları üzerinde durulması, kıssaların anlatılış amacına aykırı ve amaçtan uzaklaştırıcı bir yaklaşım olacaktır. Bu nedenle, her bir kıssa ile ne demek istenildiği, vurgulanan temel unsurun, odak konunun ne olduğu üzerinde bir bütünlük içerisinde durulması, kıssaların amaca uygun bir şekilde anlaşılmasına neden olacaktır.

'Kur'an tarih kitabıdır, Kur'an'ın amacı tarih bilgisi sunmaktır' ile *'Kur'an'da tarih vardır'* ifadeleri arasındaki fark da yine bu ayırımın anlaşılması ve üzerinde durulması yönünden önemlidir. Zira yukarıda da ifade edildiği üzere, kıssaların tarihi gerçekliğinin olmayabileceğini düşünenlerin en çok vurguladıkları husus, Kur'an'ın bir tarih kitabı olmayışıdır. Ancak şunu hemen belirtmek gerekir ki, Kur'an'ın tarih kitabı olmaması, onda gerçek tarihi kesitlerin bulunmamasını gerektirmez. Yine, Kur'an'ın tarih kitabı olmaması ile onda tarihi unsurların bulunması arasında bir çelişkiden de söz etmek mümkün değildir. Ayrıca tarihi süreç içerisinde ön plana çıkmış ilim adamlarından, Kur'an'ın bir tarih kitabı olduğunu, birincil amacın tarih bilgisi sunmak olduğunu ifade eden kimsenin de bildiğimiz kadarıyla bulunmadığını belirtmek gerekmektedir. Dolayısıyla, kıssaların tarihi gerçekliğinin olmayabileceğini düşünenlerin hareket noktası olarak Kur'an'ın tarih kitabı olmamasını ve amacın tarih bilgisi sunmak olmamasını seçmeleri, bunu merkeze alıp sürekli dillendirerek bir delil olarak sunmaları doğru bir yaklaşım değildir.

Kur'an kıssalarının tarihi canlandırıcı boyutu büyük önem arzetmektedir. Hak – batıl mücadelesinde insanlık tari-

hinin belki de en çarpıcı örnekleri, kıssalarda yer almaktadır. Kıssalarda sunulan tarihi bilgilerle, insanlara, toplumlara ve tarihe yön veren belirleyici unsurlara yer verilmektedir. Bu çerçevede, geçmişte yaşanan olaylarda öz itibariyle benzer yönlerin çok olduğu, çeşitli insan tiplerinin ve toplumların olaylara karşı tavırları ve bu tavır alışları sonucunda karşılaştıkları / karşılaşacakları olumlu veya olumsuz durumlar anlatılır. Bundan hareketle kıssalar, *"geçmişte etkin değerlerin şimdi ve gelecekte de etkin olabileceği"*[394] ni anlatır insanlara. Böyle bir yaklaşım, insanların tarihi doğru okumalarına, olaylara yön veren temel unsurları fark etmelerine, yaşanılan tarihsel durumları iyi değerlendirmelerine ve geleceğe de doğru yönden bakmalarına büyük ölçüde katkı sağlayacaktır. Başka bir ifadeyle kıssalar, ilahi bir tarih yorumu elde etme[395] ve bununla bireysel ve toplumsal yaşamın akışına olumlu anlamda yön verme hedefini gütmektedir.

Kıssalarda anlatılanlarla, inanan birey ve toplumların nelere dikkat etmeleri halinde var olan, ayakları üzerinde duran, güçlü, etkileyici ve belirleyici bir konumda olacakları ve bunun tersi bir durumun ne tür davranışlarla ortaya çıkacağı ile ilgili hayata dair bir kavrayış modeli ve bir bakış açısı verilmektedir. Bu yönüyle kıssalar, insanların ve toplumların davranışlarını doğru okuma, yapıları ve süreçleri kavrama konusunda bir yol gösterici, bir modeldirler.[396]

Kıssaların tek tek amacının ne olduğu üzerinde durulması, konumuzun sınırlarını fazlasıyla aşacağından, kıssaların

394 Kılıç, *"Tarih Felsefesi Açısından Kıssalar"*, s. 91,95; Ayrıca bk. Nakre, *Saykuluciyyetu'l-Kıssa fi'l-Kur'an*, s. 120.

395 Kılıç, *"Tarih Felsefesi Açısından Kıssalar"*, s. 90.

396 Görgün, s. 38,86; Ayrıca bk. Abdi Rabbih, s. 89; Sağlam, Bahaeddin, *-İlmi ve Edebi Yönleriyle- Kur'an Kıssaları*, Tebliğ Yay., İstanbul 1985, s. 15.

ön plana çıkan temel hedeflerinden birkaçına değinmemiz yeterli olacaktır.

Öncelikle, kıssaların temel amaçlarından biri, Peygamber'i (s.a.) teselli etmek, peygamber (s.a.) ve mü'minler üzerindeki baskının hafifletilmesini sağlamaktır. Zira Peygamber'in (s.a.) kendisine iletilen mesajı insanlara ulaştırması kolay olmamıştır. Özellikle Mekke döneminde müşriklerin Peygamber'e (s.a.) ve Müslümanlara yaptıkları sözlü ve fiili saldırılar, sürekli sergiledikleri olumsuz tavırlar, Peygamber'in (s.a.) kendisine ulaştırılan mesajı Müslümanlarla birlikte pratiğe dönüştürme çabasını engelleme girişimleri, Peygamber'den (s.a.) sürekli delil istemeleri ve Peygamber'in (s.a.) sunduğu delilleri reddettikleri gibi bazı durumlarda da alay etmeleri, bir insan olan Peygamber'in (s.a.) üzülmesine ve bazı durumlarda kendisine inen vahiyden bazı kısımları onlara tebliğ etmemeyi bile düşünmesine neden olmuştur:[397]

"Herhalde sen: 'Ona bir hazine indirilmeli veya beraberinde bir melek gelmeli değil miydi?' demelerinden ötürü, sana vahyolunanın bir kısmını (duyurmayı) terk edeceksin ve bunu onlara okumaktan göğsün daralacak, (sıkılacaksın); ama sen sadece bir uyarıcısın (böyle sözlere aldırma), her şeye vekil olan Allah'tır" (Hud, 11/12).

Müşriklerin söz ve davranışlarının Peygamber'i (s.a.) etkilediğini ve ciddi anlamda üzdüğünü ifade eden bir diğer ayette şöyle buyurulmaktadır:

"Andolsun onların söylediklerine senin göğsünün daraldığını biliyoruz" (Hicr, 15/97).

397 Nakre, *Saykuluciyyetu'l-Kıssa fi'l-Kur'an*, s. 334 vd., 553 vd.; el-Adevi, s. 42,113; Abdi Rabbih, s. 93,100; Şimşek, s. 74.

Aynı konu, daha çarpıcı bir tarzda şu şekilde ifade edilmektedir:

"Herhalde sen, onlar bu söze inanmıyorlar diye üzüntüden kendini helak edeceksin!" (Kehf, 18/6).[398]

Ayetlerde yer alan bu ifadeler, Peygamber'in (s.a.) ne kadar üzüldüğünü açık bir şekilde belirtmektedir. Bu üzüntünün ve duyulan rahatsızlığın Müslümanlarca da paylaşıldığını, onların da bu üzüntüyü içlerinde yaşadıklarını ifade etmek mümkündür. Müşriklerin sözlerinin Peygamber'in (s.a.) psikolojisini derinden etkilediğini[399] gösteren bir diğer ayet de şudur:

"Sana indirdiğimizden şüphede isen, senden önce kitap okuyanlara sor. Andolsun, sana Rabbinden hak geldi, sakın kuşkulananlardan olma!" (Yunus, 10/94).

Yüce Allah, önceki peygamberlerin başından geçenleri, peygamberlik görevini yerine getirirken karşılaştıkları sorunları kıssalar yoluyla anlatarak, Peygamber (s.a.) ve mü'minlerin kalplerine güç ve güven vermeyi, üzüntüden uzaklaşmalarını sağlamayı ve onları teselli etmeyi, böylece ümitsizliğe ve za'fa düşmelerini engellemeyi amaçlamıştır. Başka bir ifadeyle, Kur'an-ı Kerim'de bu amaç, şu şekilde ifade edilmektedir:

"Peygamberlerin haberlerinden, senin kalbini sağlamlaştıracak her şeyi sana anlatıyoruz. Bunda da sana hak ve inananlar için bir öğüt ve ibret gelmiştir" (Hud, 11/120).

Kıssalar anlatılarak, çekilen sıkıntıların geçici olduğunu, geçmiş peygamberlerin de benzer sıkıntılarla karşılaştıklarını ve sonuçta zaferin inananlara ait olacağı,[400] inanmayanla-

398 Ayrıca bk. En'am, 6/33-34; Şu'ara, 26/3-4.

399 Halefullah, s.207; Ayrıca bk. Abdi Rabbih, s. 106 vd.

400 bk. A'raf, 7/128; Hud, 11/49; Kasas, 28/83; Ankebut, 29/14-15,24.

rın, karşı koyanların, yalanlayanların ise mağlup olacağı ifade edilir[401]. Bu da, Peygamber'in (s.a.) ve her dönemdeki Müslümanların çekilen sıkıntılara rağmen huzur içerisinde olmalarını sağlar. Davetin ilk dönemlerinde, Mekke döneminde inen kıssalar incelendiğinde, kısa, öz ve vurucu, öncekilere inen azabı ön plana çıkarıcı bir özelliğe sahip oldukları görülür. Burada amaç, hem Peygamber (s.a.) ve çevresindekilere moral vermek, onları teselli etmek, hem de Mekke müşriklerini inat, yalanlama ve batıl üzerindeki ısrardan sakındırmak, öncekilerin başına gelenlerin kendi başlarına da gelebileceğini belirterek korkutmaktır.[402]

Genel itibariyle kıssalar göz önünde bulundurulduğunda, anlatılan olaylardaki temel amaçlardan birinin insan duygularını güven, korku ve ümit yönünde harekete geçirmek[403] ve aksiyona yönlendirerek bir kıvılcımın çakmasını sağlamak olduğunu ifade etmek mümkündür.

Kıssaların önemli amaçlarından biri de, muhatapların kıssalarda anlatılan olaylar üzerinde yoğun bir düşünme ameliyesi gerçekleştirerek, ibret almalarını sağlamaktır.[404] Sözgelimi, Lut (a.s.) kavminin yer aldığı kıssada onların nasıl helak oldukları anlatıldıktan sonra;

"Şüphesiz bunda işaretten anlayanlara nice ibretler var-

401 bk. Al-i İmran, 3/137; En'am, 6/11; Nahl, 16/36; Rum, 30/5,42; Mü'min, 40/21.

402 Bk. Nakre, *Saykuluciyyetu'l-Kıssa fi'l-Kur'an*, s. 91, el-Adevi, s. 141-142.

403 Halefullah, 241; Ayrıca bk. Kutub, s. 154; el-Adevi, s. 41-42,44-45; Nakre, Tuhami, *"Te'siru'l-Kasasi'l-Kur'ani"*, el-Mecelletu'l-Arabiyye, Riyad 1979/7, s. 9-10.

404 Abduh – Rıza, I, 279; Zuhayli, Vehbe, *el-Kıssatu'l-Kur'aniyye*, Daru'l-Hayr, Beyrut 1992, s. 19; el-Adevi, s. 115 vd.; Abbas, s. 60; Abdi Rabbih, s. 93,193.Şimşek, s. 79; Kılıç, *"Tarih Felsefesi Açısından Kıssalar"*, s. 95.

dır." (Hicr, 15/75)

ayetine yer verilmektedir. Yine benzer bir tarzda, Yusuf kıssasının anlatımı;

"*Elbette onların hikayelerinde akıl sahipleri için ibret vardır.*" (Yusuf, 12/111)

ifadesiyle sonlandırılmıştır. Böyle bir yaklaşım, başka bir ifadeyle ibret almaya yönlendirme, insani duyguların dini, İslami yöne yönelmesine buradan da İslam dininin gerektirdiklerinin yaşantıya dökülmesine ve bu gerekliliklerin özümlenmesine vesile olmayı hedeflemektedir. Bu da, her türlü zorluk ve sıkıntıya dayanabilen ve bunların üstesinden gelmeye çalışan, yanlışın, hak olmayanın karşısında durabilen sağlam bir imanın, başka bir ifadeyle gerçek hidayetin oluşumunu beraberinde getirecek ve böylece amaç gerçekleşmiş olacaktır.

İbret alma, geçmişteki olumlu karakterde tasvir edilen insan davranışlarını benimseyip örnek alma, kötü karakterde tasvir edilen insan davranışlarından ise sakınma şeklinde olabileceği gibi, geçmiş toplumların başlarına gelen felaketlerin düşünülüp, benzeri davranış sergileyenlerin de aynı sonuçlarla karşı karşıya kalacaklarının düşünülmesi yoluyla da olabilir.[405]

Kıssaların bir amacı da vahiy ve risaletin ispatlanmasıdır. Zira Peygamber (s.a.) daha önce okuma yazması olmayan bir insandı. Yahudi veya Hristiyan bilginlerden de bilgi almış değildi. Kendisine aktarılan vahiyde, önceki peygamber ve toplumlarla ilgili bilgiler veriliyordu.[406] Peygamber'in (s.a.) bunlardan bir kısmını başka hiç kimseden değil, sadece kendisine gelen vahiyden öğrendiğini şu ayetler dile getirmektedir:

405 el-Adevi, s. 45-46,115 vd.; Abdi Rabbih, s. 95-96; Şengül, *Kur'an Kıssaları Üzerine*, s. 316 vd.; Yıldırım, 42-43.

406 Kutub, 145; el-Adevi, s. 41; Abdi Rabbih, s. 106 vd.; Yıldırım, 40.

"Bunlar sana vahyettiğimiz, görünmez alemin haberlerindendir. Meryem'e hangisi kefil olacak diye kalemlerini atarlarken sen onların yanında değildin; çekiştikleri zaman da sen yanlarında değildin" (Al-i İmran, 3/44).

Yine Nuh kıssası anlatıldıktan sonra;

"Bunlar sana vahyettiğimiz gayb haberlerindendir. Ne sen ne de kavmin, daha önce bunları bilmiyordunuz." (Hud, 11/49)

ifadesine yer verilmektedir. Bu nedenle, kıssaların Kur'an'da yer alması, Kur'an'ın Yüce Allah'tan gelen bir vahiy, peygamber'in (s.a.) de onun tebliğcisi olduğunu ispat etme bakımından önemli bir delildir.

Kıssaların amaçlarından biri de ilahi dinlerin tümünün aynı kaynaktan gelmeleri nedeniyle, ilkelerinin aynı olduğunun açıklanmasıdır.[407] Bu nedenle, kıssaların tümü tevhid ekseni etrafında dönmektedir.[408] Zira tevhid, gönderilen bütün peygamberlerin mesajlarının ana eksenini oluşturmaktadır.

"Senden önce hiçbir peygamber göndermedik ki ona; 'benden başka tanrı yoktur, bana kulluk edin!' diye vahyetmiş olmayalım." (Enbiya, 21/25)

ayeti de tevhidin merkezi bir konu olduğunu göstermektedir. Peygamberlerin aynı kaynaktan besleniyor olmaları ve mesajlarını oluşturan ilkelerin aynılığı yanında, davet metodlarında da bir benzerlik ve bütünlük bulunmaktadır.[409] Kıssalardan da anlaşılacağı üzere, peygamberler, getirmiş oldukları mesajı tebliğ ederken benzer süreçleri yaşamışlar, öncelikle bir hazırlık dönemi geçirmişlerdir. Sonrasında, kendilerine gönderilen

407 Bk. Maide, 5/46-48; Hac, 22/78; A'la, 87/18-19; Necm, 53/36-38.
408 Bk. A'raf, 7/59,65,73,85; Ayrıca bk. Abdi Rabbih, s. 110.
409 Kutub, 149-150; Nakre, *Saykuluciyyetu'l-Kıssa fi'l-Kur'an*, s. 245; el-Adevi, s. 43,119; Şengül, *Kur'an Kıssaları üzerine*, s. 306-308.

mesajı insanlara ulaştırmak için yukarıda da ifade edildiği üzere, öncelikle tevhidi ve tevhidi çevreleyen konuları, temel inançları, çeşitli delillerle açıklamaya gayret sarfetmişlerdir. Kendilerine iletilen mesajı insanlara ulaştırma sürecinde çeşitli zorluklara, eziyetlere maruz kalmışlar, bazen de kendi memleketlerinden hicret etmeye zorlanmışlardır. Ancak verilen görevi azami ölçüde yerine getirmiş, kendi şahıslarında pratiğe dökmüş[410] ve görevi yerine getirmekten geri durmamışlardır.

Özetle, kıssaların amacı, Kur'an'ın genel amacı ile paralellik içerisindedir. Başka bir ifadeyle, Kur'an'ın amacı ne ise, kıssalarla gerçekleştirilmek istenen de odur.[411]

410 Nakre, *Saykuluciyyetu'l-Kıssa fi'l-Kur'an*, s. 543 vd.; el-Adevi, s. 43-44; Sağlam, s. 13; Şengül, *Kur'an Kıssaları Üzerine*, s. 307-308; Yıldırım, 40-42.

411 Halefullah, 203-204; Zuhayli, s. 15; Şengül, *Kur'an Kıssaları Üzerine*, s. 278; amlf., *"Kur'an Mesajını Ulaştırmada Kıssaların Önemi"*, s. 137; Yıldırım, s. 40.

Değerlendirme ve Sonuç

Çoğunlukla kutsalı konu alan mitler, dini geleneklerin şekil değiştirmiş halini ifade ederler. Dinin varlığının ilk insana kadar geriye doğru gitmesi, dinlerin mitlerden önce var olduğunu göstermektedir. Mitlere anlam kazandıran ve yaygınlaşmasını sağlayan, dini deneyimlerdir. Mitlerdeki tanrı anlayışları, yaratılış mitleri, ayinler, ölüm, ölümden sonra diriliş, cennet-cehennem ve benzeri içerikler, aynı zamanda dini yapıların da temel unsurlarıdır. Dolayısıyla dinlerin mitlere büyük ölçüde etkide bulunmuş olduğunu ifade etmek gerekmektedir.

Mitler dinlerden etkilenmekle ve onlardan beslenmekle birlikte, bazen bu etki tersi yönde de olmuştur. Kaynak itibariyle ilahi dinler mitlerden etkilenmemiş olmakla birlikte, bazı dinlerin, tarihi süreç içerisinde mitlerden etkilendiğini ifade etmek mümkündür. Bu çerçevede, kaynak itibariyle ilahi dinler olan Yahudilik ve Hristiyanlık, çeşitli mitolojik unsurları bünyesine almıştır.

Kitab-ı Mukaddes'in mitolojik unsurlardan arındırılması konusunun gündeme gelmesinin iki nedeninden söz etmek mümkündür. Bunlardan birincisini, Kitab-ı Mukaddes'e, özelde de İncil metinlerine giren mitolojik unsurlar şeklinde tanımlamak mümkündür. Özellikle Hristiyanlığa başlangıçtan

itibaren çeşitli mitolojik unsurlar, Akdeniz kökenli simge, figür ve dinsel törenler etkide bulunmuştur. Bu etki sonucu, İncil'e azımsanmayacak ölçüde mitolojik unsur girmiştir. Bu etkileri mitolojik unsurlarla da sınırlamak yanlış olacaktır. Zira gnostisizm ve paganizm gibi çeşitli unsurlar da Hristiyanlığa ciddi anlamda etkide bulunmuştur. Dolayısıyla Hristiyanlık, çok yönlü bir etkilenme ile karşı karşıya kalmış ve bu farklı, bazen kendisine taban tabana zıt unsurları özümsemiş ve içselleştirmiştir. Benzer bir etkilenim, başka bir ifadeyle kutsal metne harici unsurların girmesi ameliyesi Yahudilik'te de olmuştur. Birden çok ve birbirinden farklı metinlerin ortaya çıkması, bunların içeriğinin gelinen kültürel vasattaki hakim değerleri barındıkları anlamına gelir aynı zamanda. Bu değerlerin en önemlilerinden bir tanesi de yukarıda ifade edildiği üzere mitlerdir. Kitab-ı Mukaddes'e mitolojik unsurların girmesi, bu unsurların yeniden gözden geçirilmesinin ve yeniden anlamlandırılıp yorumlanmasının nedeni olmuştur.

İkinci neden ise, Rönesans ve Reform sonrası Batı'da meydana gelen gelişmelerde kendini göstermektedir. Rönesans ve Reform hareketleri sonrasında Kitab-ı Mukaddes yorumunda bir değişim sürecinin ve yeni yöntem arayışlarının gündeme geldiğini söylemek mümkündür. Bilim ve teknolojinin rasyonel ve seküler temeller üzerinde hızla ilerlemesi, Batının son dört yüzyılda gittikçe dinden uzaklaşan bir yapı içerisine girmesine neden olmuştur. Ortaçağ boyunca yaşanan din – akıl / bilim çatışması, Katolik kilisesinin baskıcı tutumu nedeniyle, din lehine sonuçlanmaktaydı. Oysaki ortaçağ sonrası başlayan dönemle birlikte, kilisenin güç kaybetmesiyle bu çatışma, akıl / bilim lehine sonuçlanmaya başladı. Bu süreçte akıl ve bilim hakim unsur, din ise tabi unsur haline geldi. Başka bir ifadeyle, dinin bilimle çatışmadığını ispatlamak amacıy-

la yeni argümanlar ortaya konuldu.

18. yüzyılda başlayan kutsal metin kritisizminin de temel amacı, akıl ve bilimle çatışma içerisinde bulunmayan ve dönemin insanları tarafından kabul edilebilir bir kutsal metne ve kutsal metin yorumuna ulaşmaktı. Bu çerçevede, kutsal metinlerin kaynağı, gerçekliği, doğruluğu, güvenilirliği gibi sorulara yanıt aranmaya başlanmıştır. Sözgelimi, akıl ve bilimle çatışma içerisinde görülen ve Kitab-ı Mukaddes'te yer alan mucizeler, tabiat kanunlarına ve akla aykırı olduğu için reddedilmiş veya mucizevi boyuttan arındırılmış anlamlar yüklenmiştir. Hemen belirtmek gerekir ki, Kitab-ı Mukaddes kritisizmi çerçevesinde kutsal metin üzerinde bu kadar rahat değerlendirme ve tasarrufların yapılabilmesi, Kitab-ı Mukaddes'in sahih bir metin niteliği taşımamasından dolayıdır.

Bu çabaların bir devamı olarak, aynı eksende gündeme getirilen Kitab-ı Mukaddes'in mitolojik unsurlardan arındırılması çabası da aynı amaçları gerçekleştirmek için gündeme getirilmiştir. Modern insan tarafından kabul edilmesi zor olan, rasyonel aklın kabul etmeyeceği unsurlar, mitolojik unsur kapsamına dahil edilerek, literal anlamın ötesindeki bir anlama, başka bir ifadeyle kabul edilebilir bir anlama ulaşılmaya çalışılmıştır. Ancak sağlam, sahih bir metnin bulunmadığı göz önünde bulundurulduğunda, lafızlar üzerinde yapılan bu değerlendirmelerin sonuçta bütünüyle izafilikten ve belirli bir sonuca ulaşamamadan uzak kalamayacağını belirtmek gerekmektedir. Zira anlamı ortaya koyacak, gerçek anlama ulaşmayı sağlayacak yegane unsur, sahih lafızdır.

İslam dünyasında ise, bazı ilim adamları, Kur'an kıssalarının tarihi gerçekliğinin olmayabileceğini düşünmüşlerdir. Bu görüşü temellendirmede kullandıkları önemli bir argüman

ise, Kur'an'ın tarih bilgisi sunmayı değil, öğüt ve ibret almayı hedeflemiş olmasıdır. Dolayısıyla tarih bilgisi sunmanın amaçlanmamış olması nedeniyle de, kıssaların tarihi gerçekliğinin olmayabileceğini düşünmek, Kur'an'ın hak oluşuna halel getirmeyecektir. Ancak şunu hemen belirtmek gerekir ki, tarih bilgisi sunmanın amaçlanmamış olması veya kıssaların edebi boyutunun bulunması, kıssalarda sunulan bilgilerin tarih dışı veya tarihe aykırı olmasını gerektirmez. Bu nedenle, tarih bilgisi sunmanın amaçlanmamış olması ile sunulan bilgilerin tarihi gerçekliğinin olmayabileceği arasında nedensel bir bağın bulunduğunu düşünmek, yanlış olacaktır.

Kıssaların tarihi gerçekliğinin sorgulanması, başka bir ifadeyle tarihi gerçekliğe tekabül etmeyebileceğinin ifade edilmesi, yukarıda da ifade edildiği üzere, ilkin Batı'da Kitab-ı Mukaddes yorumu bağlamında gündeme gelmiş ve Kitab-ı Mukaddes'in mitolojik unsurlardan arındırılması çabası yaygın bir şekilde hissedilmeye başlanmıştır. İslam dünyasında ise bu sorgulama, Batı'da bu alanda başlatılan çabanın sonrasına tekabül etmektedir. Bu nedenle ikisi arasında bir ilişkinin varlığından söz etmek gerekmektedir. Başka bir ifadeyle, kutsal metin kritisizmi ve bunun aynı çerçevede bir devamı olan Kitab-ı Mukaddes'in mitolojik yapıdan kurtarılması çabasının, Kur'an kıssalarının tarihi gerçekliğini sorgulayan ilim adamlarına açık bir etkisinin olduğunu söylemenin doğru olacağı kanaatini taşımaktayız.

Batı'da Kitab-ı Mukaddes bağlamında gündeme gelen bu yaklaşım, Batının etkin bir kültür olarak İslam dünyasına etkisi ve özellikle de oryantalistlerin bu sorunu Kur'an kıssalarına yansıtarak, Kur'an kıssalarının tarihi doğruluğunu sorgulamalarıyla Kur'an kıssaları alanında gündeme gelmiştir.

Modern dönemde Kur'an kıssalarının tarihi gerçekliğini sorgulayan ilim adamları, muhtemelen Batılıların saldırı ve etkilerine karşı Kur'an'ı savunmak amacıyla, Kur'an'ın makul olmayan bir şeyi içermediği, içerir gibi görünen yerlerin ise mecazi veya sembolik olarak algılanabileceği düşüncesinde olmuşlardır. Sözgelimi Adem kıssasının sıradan bir hadise olmaması ve olağanüstü boyutunun bulunması nedeniyle, bu kıssanın tarihi gerçekliği üzerinde durmanın yanlış olacağını, zira temsili bir yapı arzettiğini ifade etmişlerdir.

Kur'an kıssalarının tarihi gerçekliğinin olmayabileceği veya bazı kıssaların mitolojik olabileceği düşüncesinin arkaplanında rasyonalist bakış açısının akıl dışı ilan ettiği unsurların makul (!) bir forma indirgenmesi hedefinin bulunduğunu ifade etmek mümkündür. Başka bir ifadeyle, kıssaların tarihi gerçekliğinin olmayabileceği düşüncesi ile mucize konusu arasında yakın bir bağlantının bulunduğunu belirtmek gerekmektedir. Zira görüşlerine yer verdiğimiz Abduh, Ahmed Han ve Halefullah'ın bazı kıssaların tarihi gerçekliğinin olmayabileceği veya Kur'an'da ifade edilen şekilden farklı bir tarzda anlaşılması gerektiği konusunda verdikleri örnekler dikkatle incelendiğinde, çoğunlukla olağanüstülük boyutu bulunan, başka bir ifadeyle mucizevi unsurlar taşıyan kıssaları seçtiklerini görmek mümkündür. Abduh, Ahmed Han ve Halefullah, aralarındaki önemli farklılıklarla birlikte, mucizevi boyutu bulunan kıssaların ya tarihi gerçekliğini reddetme ve temsili olduğunu ifade etme yoluna gitmişler veya literal anlamın ötesine geçip, olağanüstü unsurlardan arındırılmış, dolayısıyla rasyonel akılla çatışma içerisinde bulunmayan bir yorumu tercih etmişlerdir.

Kıssaların tarihi gerçekliğinin olmayabileceği, başka bir

ifadeyle edebi, temsili, sembolik bir yapı arzettikleri düşüncesinin ortaya atılması, kaçınılmaz bir şekilde, tümünün mü, bir kısmının mı veya hangilerinin sembolik olduğu sorusunu ve problemini gündeme getirecektir. Kıssalara bu şekilde bakmayı olumlayanların verecekleri cevap ise farklılık arzedecektir. Ayrıca, kıssaların Kur'an'da büyük bir yekun teşkil ettiği göz önünde bulundurulduğunda, bu kıssaların tarihi gerçekliğinin bulunmadığını veya temsili olduğunu ifade etmek, Kur'an'ın yarısının öğüt ve ibret amacını gerçekleştirmek amacıyla doğru olmayan, tarihi olarak sunulan ama tarihle ilgisi bulunmayan ifadelerden oluştuğu gibi kabul edilemeyecek bir çıkarsamayı da beraberinde getirecektir. Böyle bir yaklaşımın, amaca götüren tüm vasıtaları meşru sayan, başka bir ifadeyle öğüt ve ibret amacını en üst düzeyde gerçekleştirmek için gerekirse doğru olmayan ve tarihi verilerle uyuşmayan bilgilere yer vermenin yanlış olmayacağı şeklindeki makyavelist bakış açısını Allah'a izafe etme anlamına gelebileceğini de düşünmenin doğru olacağı kanaatini taşımaktayız.

Temelde problem, modern dönemin akıl yapısının ve tarihsel verilerinin esas alınarak, Kur'an'ın sorgulanması yoluna gidilmesidir. Başka bir ifadeyle, Batılıların kendi kutsal metinlerinin kaynaklarını tespit etme, içerisinde bulunan bilimsel ve tarihsel verilere aykırı ya da mitolojik unsurları belirleme ve yorumlama konusunda ürettikleri çeşitli tenkit metotlarının benzer bir tarzda Kur'an metnine uygulanmasıdır. Kur'an'ın Kitab-ı Mukaddes'ten yapı olarak tamamen farklı olması nedeniyle böyle bir yöntemin Kur'an kıssaları için gündemse getirilmesi de yöntem açısından doğru bir yaklaşım olmayacaktır.

Kur'an-ı Kerim, çok geniş bir şekilde yer ayırdığı kıssa-

larla geçmişte yaşamış birey ve toplumların hayat hikayelerinden ibret ve öğüt alınmasını hedefleyerek, şimdiyi ve geleceği kurmada etkin bir tarih bilinci oluşturmayı hedeflemektedir. Dolayısıyla gerçeğin ancak gerçekle ifade edilebileceği ve yönlendirilebileceği göz önünde bulundurulduğunda, Kur'an kıssalarının tarihe aykırı, tarih dışı olayları içermesinin mümkün olmayacağı anlaşılacaktır.

Doğrusunu Allah bilir.

Bibliyografya

Abbas, Fadl Hasan : *Kadaya Kur'aniyye fi'l-Mevsuati'l-Britaniyye*, Ürdün 1989.

Abdi Rabbih : es-Seyyid Abdu'l-Hafız, *Buhus fi Kasasi'l-Kur'an*, Daru'l-Kutubi'l-Lubnani, Beyrut 1972.

Abduh, Muhammed – Rıza, Reşid : *Tefsiru'l- Menar*, Mektebetu'l-Kahire, Mısır 1960.

-------- *Risaletu't-Tevhid*, Mektebetu'l-Kahire, Mısır 1960.

Adam, Baki : *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, Seba Yay., Ankara 1997.

el-Adevi, Muhmmed Hayr Mahmud : *Mealimu'l-Kıssa fi'l-Kur'ani'l-Kerim*, Daru'l-Adevi, Ürdün 1988.

Adıvar, A. Adnan : *Tarih Boyunca İlim ve Din*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1987.

Ahmed Han : *Tahrir fi Usuli't-Tefsir*'den çev. Muhammed Daud Rahbar, (:*"Sır Sayyıd Ahmad Khan's Prıncıples of Exegesıs II"*,) The Muslım World, Vol. XLVI, 1956/4 (324-335).

Aktay, Yasin : *"Kur'an Yorumlarının Hermenötik Bağlamı"*, İslami Araştırmalar, Cilt 9, 1996/1-4 (78 – 102).

Armağan, Mustafa : *Gelenek ve Modernlik Arasında*, İnsan Yay., İstanbul 1995.

Arnaldez, Roger : *"Fransız Kültüründe Muhammed Peygamber'in Tasviri"*, çev. Mehmet Demirci – Mehmet Şeker, Uluslar arası Birinci İslam Araştırmaları Sempozyumu, Dokuz Eylül Ü. Yay., İzmir 1985 (62-78).

Atalay, Orhan : *Doğu – Batı Kaynaklarında Birlikte Yaşama*, Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı Yay., İstanbul 1999.

Ay, Eyyüp : *"Hz. İbrahim Kıssasına Arkeolojik Bir Projeksiyon"*, *Kur'an Kıssalarının Anlam ve Değeri*, IV. Kur'an Sempozyumu, Fecr Yay., Ankara 1998 (185-195)

Aydın, Mehmet : *Hristiyan Kaynaklarına Göre Hristiyanlık*, T.D.V. Yay., Ankara 1995.

Aydın, Mehmet S. : *"Rasyonel Düşünce ve İslam Modernizmi"*, I. İslam Düşüncesi Sempozyumu, Beyan Yay., İstanbul 1995 (147 – 154).

---------- : *"Allah'ın Varlığına İnanmanın Akliliği"*, İslami Araştırmalar, 1986/2 (12-21).

Aziz Ahmed : *Hindistan ve Pakistan'da İslam Modernizmi*, çev. Ahmet Küskün, Yöneliş Yay., İstanbul 1990.

Baljon, J.M.S. : *Kur'an Yorumunda Çağdaş Yönelimler*, çev. Şaban Ali Düzgün, Fecr Yay., Ankara 1994.

Barnabas İncili : İngilizceden çev. M. Yıldız, Kültür – Basın Birliği Yay., İstanbul, ts.

el-Behiy, Muhammed : *İslami Düşüncede Oryantalist Etki*, çev. İbrahim Sarmış, Ekin Yay., İstanbul 1996.

Berger, Peter L. : *Dinin Sosyal Gerçekliği*, çev. Ali Coşkun, İnsan Yay., İstanbul 1993.

Beydavi, Nasıruddin Ebu Said Abdullah b. Ömer : *Envaru't-Tenzil ve Esraru't-Te'vil*, Dersaadet Yay., İstanbul, ts.

Bianchi, Ugo : *Dinler Tarihi -Araştırma Yöntemleri-*, çev.Mustafa Ünal, Geçit Yay., Kayseri 1999.

Bilgiz, Musa : *Kur'an'a Göre İlim ve Cehalet* (Basılmamış Doktora Tezi), Erzurum 1998.

Binder, Leonard : *Liberal İslam*, çev. Yusuf Kaplan, Rey Yay., Kayseri 1996.

Bucaille, Maurice : *Kitab-ı Mukaddes, Kur'an ve Bilim*, çev. Suat Yıl-

dırım, T.Ö.V. Yay., İzmir, ts.

Buhari, Ebu Abdillah Muhammed b. İsmail : *es-Sahih*, nşr. Mustafa Dibe'l-Buğa, Daru İbn Kesir, Beyrut 1990.

Bulaç, Ali : *"Kur'an'ı Okuma Biçimi Olarak Hermenötik"*, İslami Araştırmalar, Cilt, IX, 1996/1-4 (115 – 118).

Bolle, Kees W. : *"Myth"*, The Encyclopedia of Religion, Ed. Mircea Eliade, Macmillan Publishing Company, New York 1987 (X, 261-273).

Borgeaud, Philippe : *Karşılaşma Karşılaştırma –Dinler Tarihi Araştırmaları-*, çev. Mehmet Emin Özcan, Dost Kitabevi Yay., Ankara 1999.

Bratton, Fred Gladstone : *Yakın Doğu Mitolojisi*, çev. Nejat Muallimoğlu, İFAV Yay., İstanbul 1995.

Bultmann, Rudolf : *Jesus Christ and Mythology*, Charles Scribner's Sons, New York 1958.

-------*"The Case For Demythologization -A Reply by Rudolf Bultmann"*, Karl Jaspers – Rudolf Bultmann, Myth and Christianity –An inquiry into the Possibility of Religion Without Myth-, The Noonday Press, New York 1958 içinde (57-71).

Campbell, Joseph : *İlkel Mitoloji*, çev. Kudret Emiroğlu, İmge Kitabevi, Ankara 1995.

Can, Şefik : *Klasik Yunan Mitolojisi*, İnkılap Kitabevi, İstanbul 1994.

Capra, Fritjof : *Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası*, İnsan Yay., İstanbul 1992.

Cebeci, Lütfullah : *"Kur'an Sosyolojisi Üzerine Bir Deneme"*, İslami Araştırmalar, 1987/3 (5 – 38).

Cevizci, Ahmet : *Felsefe Sözlüğü*, Ekin Yay., Ankara 1996.

Çetin, Abdurrahman : *Kur'an İlimleri ve Kur'an-ı Kerim Tarihi*, İstanbul 1982.

Daabla, Basheer A. : *"Muslim Political Thought in Colonical India: A Comparative Study of Sir Sayyid Ahmad Khan And Mawlana*

Abu al-Kalam Azad", Islamıc Culture, Vol. LXI, 1987/2 (24-50).
Demir, Şehmus : *Kur'an'ın Yeniden Yorumlanması*, İnsan Yay., İstanbul 2002.
Demirci, Muhsin : *Vahiy Gerçeği*, İFAV. Yay., İstanbul 1996.
Dilthey, Wilhelm : *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, çev. Doğan Özlem, Paradigma Yay., İstanbul 1999.
Dobschütz, E. Von : "*Bıble ın the Church*", Encyclopedia of Religion and Ethics, ed. James Hastıngs, M.A., D. D. Morrison and Gıbb Lımıted, New York 1935.
Duff, Archıbald : *Hıstory of Old Testament Crıtıcısm*, London 1910.
Ebu Zeyd, Nasr Hamid : "*Tarihte ve Günümüzde Kur'an Te'vili Sorunsalı*", çev. Ömer Özsoy, İslami Araştırmalar, cilt 9, 1996/1-4 (24- 44).
Eliade, Mircae : *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*, çev. Mehmet Aydın, Din Bilimleri Yay. Konya 1995.
---------- : *Mitlerin Özellikleri*, çev. Sema Rifat, Simavi Yay., İstanbul 1993.
---------- : "*Modern Dünyanın Mitleri*", çev. Sadık Kılıç, Dergah, 1993/38 (16-17), 1993/39 (17-19).
Emmanuel, R. : *-Hint, Yunan ve Mısır Mitolojilerinde- Gizemli Bilgilerin Kaynakları*, çev. Haluk Özden, Ruh ve Madde Yay., İstanbul 1995.
Erdem, Mustafa : "*Kur'an'da İlk İnsan*", IV. Kur'an Sempozyumu, Fecr Yay., Ankara 1998 (211-225).
Erhat, Azra : *Mitoloji Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1984.
Eroğlu, Ali : *Kur'an Tarihi ve Kur'an İlimleri Üzerine*, Ekev Yay., Erzurum 2002.
Ertuğrul, Gülden : *Aldous Huxley'in Ütopik Dünyası*, Ata.Ü. Yay., Erzurum 1977.
Esack, Farıd : "*Qur'anıc Hermeneutıcs: Problems and Prospects*", The

Muslim World, Vol. LXXXIII, 1993/2 (118-141).
Esed, Muhammed : *Kur'an Mesajı*, İşaret Yay., İstanbul 1999.
Fazlur Rahman : *İslam*, çev. Mehmet Dağ - Mehmet Aydın, Selçuk Yay., Ankara 1993.
Felicion, Challeye : *Dinler Tarihi*, çev. Samih Tiryakioğlu, ts.,ys.
Gadamer; Hans Georg : *"Hermeneutik"*, Hermeneutik üzerine Yazılar, çev. ve der. Doğan Özlem, Ankara 1995 içinde (11-28).
Gazali, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed : *Cevahiru'l-Kur'an*, Daru'l-Afaki'l-Cedide, Beyrut 1981.
Giddens, Anthony : *Modernliğin Sonuçları*, çev. Ersin Kuşdil, Ayrıntı Yay., İstanbul 1994.
Göka, Erol – Topçuoğlu, Abdullah – Aktay, Yasin : *Önce Söz Vardı*, Vadi Yay., Ankara 1996.
Görgün, Tahsin : *"Kur'an Kıssaları'nın Neliği (Mahiyeti) Üzerine"*, Kur'an Kıssalarının Anlam ve Değeri, IV. Kur'an Sempozyumu, Fecr Yay., Ankara 1998 (19-40).
Graeve, F. De : *"Myth, Literary"*, New Catholic Encyclopedia, The Catholic University of America, Washington 1981 (X, 182-185).
Güler, İlhami : *"Hasan Hanefi'nin Tecdid Projesi –Tanıtım ve Bir Değerlendirme"*, İslami Araştırmalar, 1994/2 (149-170).
Güler, Mehmet Nuri : *"Kıssa ve Hukuk"*, IV. Kur'an Sempozyumu, Fecr Yay., Ankara 1998 (113-144).
Gündüz, Şinasi : *Din ve İnanç Sözlüğü*, Vadi Yay., Ankara 1998.
----------- : *"Kur'an Kıssalarının Kaynağı Eski Ahit mi? Yapı, Muhteva ve Kaynak Açısından Torah Kıssaları"*, Kur'an Kıssalarının Anlam ve Değeri, IV, Kur'an Kıssalarının Anlam ve Değeri, Kur'an Sempozyumu, Fecr Yay., Ankara 1998 (41-75).
Halefullah, Muhammed Ahmed : *el-Fennu'l-Kasasi fi'l-Kur'ani'l-Kerim*, Mektebetu Anclu el-Mısriyye, Kahire 1972.
Hamidullah, Muhammed : *Kur'an-ı Kerim Tarihi*, çev. Salih Tuğ,

İFAV Yay., İstanbul 1993.

Hanefi, Hasan : *"Aksiyombilimi Olarak Hermenötik –İslam Örneği-"*, çev. Dücane Cündioğlu, Tezkire, 1997/11-12 (39-56).

Hartman, L.F. : *"Myth And Mythology (in the Bible)"* mad, New Catholic Encyclopedia, The Catholic University of America, Washington 1981.

Hasan, Hüseyin el-Hâc : *el-Usture inde'l-Arab fi'l-Cahiliyye*, Muessesetu'l-Cami'iyye li'd-Dirase ve'n-Neşr ve't-Tevzi', Beyrut 1988.

Hegel, Wilhelm Friedrich Georg : *The Philosophy of History*, Dover Publications, New York 1956.

Hicazi, Muhammed Mahmud : *el-Vahdetu'l-Mevduiyye fi'l-Kur'ani'l-Kerim*, Daru'l-Kutubi'l-Hadise, Kahire 1970.

Hooke, Samuel Henry : *Ortadoğu Mitolojisi –Mezopotamya Mısır Filistin Hitit Musevi Hristiyan Mitosları-*, çev. Alaeddin Şenel, İmge Kitabevi, İstanbul 1993.

Hourani, Albert : *Çağdaş Arap Düşüncesi*, çev. Latif Boyacı – Hüseyin Yılmaz, İnsan Yay., İstanbul 1994.

İbn Hanbel, Ahmed b. Muhammed : *Musned*, Daru Sadır, Beyrut ts.

İbn Kesir, Ebu'l-Fida İsmail : *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, thk. Muhammed İbrahim el-Benna – Muhammed Ahmed Aşur – Abdulaziz Ğanim, Daru Kahraman, İsatnbul 1984.

---------- : *Kasasu'l-Kur'an*, thk. Adil el-Cenzuri, Mektebetu'r-Ravda, Kahire 1992.

İbn Mace : Ebu Abdillah Muhammed b. Yezid : *Sunen*, nşr. Muhammed Fuad Abdulbaki, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabiyye, Beyrut 1975.

İbn Manzur, Ebu'l-Fadl Cemaluddin Muhammed b. Mukrim : *Lisanu'l-Arab*, Daru Sadır, Beyrut 1968.

İbn Şerif, Mahmud : *el-Edyan fi'l-Kur'an*, Şirketu Matbaati Ukaz, Cidde 1984.

İsfehani, Rağıb : *Mufredatu Elfazi'l-Kur'an*, thk. Safvan Adnan Davu-

di, Daru'ş-Şamiyye, Beyrut 1992.
Jakob, Xavier : *İncil Nedir*, Tarihi Gerçekler, Ankara 1985.
Jaspers, Karl : *"Myth and Religion"*, Karl Jaspers – Rudolf Bultmann, Myth and Chrıstıanıty –An inquiry into the Possibility of Religion Without Myth, The Noonday Press, New York 1958 içinde (3-56).
Karataş, Şaban, *Muhammed Ahmed Halefullah, Eserleri ve Kur'an Tefsiri İle İlgili Görüşleri* (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul 2002.
Kasımi, Muhammed Cemaluddin : *Mehasinu't-Te'vil*, nşr. Muhammed Fuad Abdulbaki, Daru İhyai'l-Kutubi'l-Arabi, Kahire ts.
Kautsky, Karl : *Foundations of Christianity*, International Publishers, New York 1925.
Kaya, Korhan : *Hint Mitolojisi Sözlüğü*, İmge Kitabevi, Ankara 1997.
Kılıç, Sadık : *Mitoloji Kitab-ı Mukaddes ve Kur'an-ı Kerim*, Nil Yay., İzmir 1993.
------------ : *"Nesnellikle Öznellik Arasında Yorum"*, İslami Araştırmalar, Cilt, IX, 1996/1-4.
------------ : *"Tarih Felsefesi Açısından Kıssalar"*, I. Kur'an Sempozyumu, Bilgi Vakfı Yay., Ankara 1994 (87-98).
------------ : *"Akıl ile Kalbin Uzlaşmasından İnsanın Ebedi Mutluluğuna Doğru"*, Yeni Ümit, 1989/3 (42 – 50).
Kırca, Celal : *Kur'an-ı Kerim'de Fen Bilimleri*, İstanbul 1994.
Korhan Kaya : *Hint Mitolojisi Sözlüğü*, İmge Kitabevi, Ankara 1997.
Kramer, Samuel Noah : *Sümer Mitolojisi*, çev. Hamide Koyukan, Kabalcı Yay., İstanbul 1999.
Kudsı Zadeh, A. Albert : *"Islamıc Reform ın Egypt: Some Observatıons on the Role of Afghani"*, The Muslım World, Vol. LXI, 1971/1 (1 – 12).
Kutluer, İlhan : *Modern Bilimin Arkaplanı*, İnsan Yay., İstanbul 1985.
Kutub, Seyyid : *et-Tasviru'l-Fenni fi'l-Kur'an*, Daru'ş-Şuruk, Beyrut,

1987.
Kuzgun, Şaban : *Dört İncil Farklılıkları ve Çelişkileri*, Ertem Matbaa Ltd., İstanbul 1990.
Lyotard, J.F. : *Postmodern Durum*, Vadi Yay., Ankara 1997.
Macdonald, D.B. : *"Kıssa"*, İslam Ansiklopedisi, MEB. Yay., İstanbul 1977, (VI,771-774).
Malinowski, B. : *Büyü, Bilim ve Din*, Kabalcı Yay., İstanbul 1990.
Menna'u'l-Kattan : *Mebahis fi Ulumi'l-Kur'an*, Muessesetu'r-Risale, Beyrut 1994.
McKenzie, John L. : *Myths and Realities: Studies in Biblical Theology*, The Bruce Publishing Company, USA, 1963.
Müslim b. Haccac, Ebu'l-Huseyn : *Sahih*, nşr. Muhammed Fuad Abdulbaki, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, Beyrut 1972.
Nakre, Tuhami : *Saykuluciyyetu'l-Kıssa fi'l-Kur'an*, eş-Şirketu't-Tunusiyye li't-Tevzi', Tunus 1974.
------------ : *"Te'siru'l-Kasasi'l-Kur'ani"*, el-Mecelletu'l-Arabiyye, Riyad 1979/7 (9-11).
Nasr, Seyyid Hüseyin : *İnsan ve Tabiat*, çev. Nabi Avcı, Yeryüzü Yay., İstanbul 1982.
Özcan, Zeki : *Teolojik Hermenötik*, Alfa Yay., İstanbul 1998.
Özemre, Ahmet Yüksel : *"Modernist Akım İçinde Kur'an Tefsirleri"*, Bilgi ve Hikmet, 1995/11 (133 – 142).
Özkan, Ali Rafet : *"Din – Mitoloji İlişkisi"*, EKEV Akademi Dergisi, 2002/11 (9-20).
Özlem, Doğan : *"Bilimsel Nesnellik ve Tarihsellik"*, *Türkiye I. Felsefe, Mantık, Bilim Tarihi Sempozyumu Bildirileri*, Ülke Yay., İst. 1991 (95-103).
Özsoy, Ömer : *"Dinsel Bir Metin Olarak Kur'an'ın Bazı İfade Özellikleri"*, I. Kur'an Sempozyumu, Bilgi Vakfı Yay., Ankara 1994 (181-185).
Paçacı, Mehmet : *"Kur'an ve Ben Ne Kadar Tarihseliz?"*, İslami Araş-

tırmalar, 1996/1-4 (119 – 134).
Paret, Rudi : *Kur'an Üzerine Makaleler*, çev. Ömer Özsoy, Bilgi Vakfı Yay., Ankara 1995.
Rabinow, Paul – Sullivan, William : *"Yorumcu Yaklaşımın Doğuşu"*, Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım, der. Paul Rabinow – William Sullivan, çev. Taha Parla, Hürriyet Vakfı Yay., İstanbul 1990 (1 – 14).
Razi, Fahreddin : *Tefsiru'l-Kebir*, Mektebetu Abdurrahman Muhammed, Mısır, ts.
Renan, Ernest : *"İslamlık ve Bilim"*, Nutuklar ve Konferanslar, çev. Ziya İshan, Sakarya Basımevi, Ankara 1946 içinde (183 – 205).
Ritschl, Dietrich : *"Johann Salomo Semler: The Rise of the Historical – Critical Method in Eighteenth – Century Theology on the Continent"*, Introduction to Modernity (A Symposium on Eighteenth – Century Thought), ed. Robert Mollenauer, University of Texas Press, Texas 1965 (107 – 133).
Ricoeur, Paul : *"Myth and History"* The Encyclopedia of Religion, Ed. Mircea Eliade, Macmillan Publishing Company, New York 1987 (X, 273-282).
Roberts, Nancy N. : *"A parable of Blessing: The significance and Message of the Qur'anic Account of 'The Companions of the Cave"*, The Muslim World, Vol. LXXXIII, 1993/3-4 (295-317).
Rosenberg, Donna : *Dünya Mitolojisi*, çev. Komisyon, İmge Kitabevi, Ankara 1998.
er-Rumi, Fehd b. Abdirrahman b. Süleyman : *Menhecu'l-Medreseti'l-Akliyyeti'l-Hadiseti fi't-Tefsir*, Muessesetu'r-Risale, Beyrut 1981.
Russell, Jeffrey Burton : *Şeytan –Antikiteden İlkel Hıristiyanlığa Kötülük-*, çev. Nuri Plümer, Kabalcı Yay.,İstanbul 1999.
Sağlam, Bahaeddin : *-İlmi ve Edebi Yönleriyle- Kur'an Kıssaları*, Teb-

liğ Yay., İstanbul 1985.
Sayı, Ali : *Firavun, Haman ve Karun Karşısında Hz. Musa*, İz Yay. İstanbul 1992.
Schniewind, Julius : *"A Reply to Bultmann"* Kerygma and Myth –a Theological Debate-, ed. Hans Werner Bartsch, Harper Torchbooks Pres, New York 1961 içinde (45-101).
Schumann, Friedrich K. : *"Can the Event of Jesus Chirst be Demythologized?"*, Kerygma and Myth –a Theological Debate-, ed. Hans Werner Bartsch, Harper Torchbooks Pres, New York 1961 içinde (175-190).
es-Seka, Ahmed : *Nakdu't-Tevrat*, Kahire, 1396/1976.
Seyidoğlu, Bilge : *Mitoloji ÜzerineAraştırmalar -Metinler ve Tahliller*, Atatürk Ü. Fen Edebiyat Fak.Yay., Erzurum 1992.
Slok, J. : *"Myth and Mythology"* mad., New Catholic Encyclopedia, The Catholic University of America, Washington 1981 (X, 185-189).
Smith, Wilfred Cantwell : *Modern Islam in India*, New Delhi 1979.
Sönmezsoy, Selahattin : *"İletişim Açısından Kur'an Kıssaları"*, IV. Kur'an Sempozyumu, Fecr Yay., Ankara 1998 (97-112).
Spinoza : *Risale fi'l-Lahut ve's-Siyase*, çev. Hasan Hanefi, Daru Vehdan, Kahire, ts.
Strachan, J. : *"Criticism (Old Test.)"* mad., Encyclopedia of Religion and Ethics, ed. James Hastings, M.A., D.D., Morrison and Gibb Limited, New York 1935 (IV, 314-318).
Strauss, Claude Levi : *Myth and Meaning*, Schocken Books, New York 1979.
Subhi Salih : *Mebahis Fi Ulumi'l-Kur'an*, Mektebetu Dersaadet, İstanbul, ts.
Süheyl Rayb : *et-Tevrat beyne'l-Veseniyye ve 't-Tevhid*, Daru'n-Nefais, Beyrut 1985.
Şarkavi, İffet Muhammed : *el-Fikru'd-Dini fi Muvaceheti'l-Asr*, Daru'l-Avde, Beyrut 1979.

Şarkavi, Muhammed Abdullah : *Fi Mukareneti'l-Edyan*, Daru'l-Hidaye, Mısır 1986.

Şengül, İdris : *Kur'an Kıssaları Üzerine*, Işık Yay., İzmir 1994.

---------- : *"Kur'an Kıssalarının Tarihi Değeri"*, *Kur'an Kıssalarının Anlam ve Değeri*, IV. Kur'an Sempozyumu, Fecr Yay., Ankara 1998 (169-184).

---------- : *"Kur'an Mesajını Ulaştırmada Kıssaların Önemi"*, I. Kur'an Sempozyumu, Bilgi Vakfı Yay., Ankara 1994 (133-140).

Şimşek, M. Sait : *Kur'an Kıssalarına Giriş*, Yöneliş Yay., İstanbul 1993.

Tabatabai, Muhammed Huseyn : *el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an*, Muessesetu'n-Neşri'l-İslami, Kum 1996.

et-Taberi, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir : *Cami'u'l-Beyan an Te'vili'l-Kur'an*, Mektebetu Mustafa Babi'l-Halebi, Mısır 1954.

Tanyu, Hikmet : *"Yahudiliğin Kutsal Kitapları ve Esasları, İlmi İnceleme ve Tenkidi"*, Ankara Ü.İ.F.D., Cilt XIV, 1966 (95-124).

Taylan, Necip : *"Gnostisizm"* mad., Sosyal Bilimler Ansiklopedisi, Risale Yay., İstanbul 1990 (II, 110-112).

Tillich, Paul : *İmanın Dinamikleri*, çev. Fahrullah Terkan – Salih Özer, Ankara Okulu Yay., Ankara 2000.

Topçu, Nurettin : *Yarınki Türkiye*, Yağmur Yay., İstanbul 1961.

Turner, Bryan S. : *Max Weber ve İslam*, çev. Yasin Aktay, Ankara 1991.

----------- : *Oryantalizm, Kapitalizm ve İslam*, çev. Ahmet Demirhan, İnsan Yay., İstanbul 1991.

Turner, Wıctor W. : *"Myth and Symbol"*, International Encyclopedia of the Socıal Scıences, Ed. Davıd L. Sılls, The Macmıllan Company, Amerıca 1968 (X, 576-582).

Tümer, Günay – Küçük, Abdurrahman : *Dinler Tarihi*, Ocak Yay., Ankara 1988.

Türkdoğan, Orhan : *Bilimsel Değerlendirme ve Araştırma Metodolojisi*, M.E.B. Yay., İstanbul 1989.

el-Vesani, Seyyid Hasan : *Tevarihu'l-Enbiya*, Muessesetu'l-Vefa, Bey-

rut 1984.

Watt, William Montgomery : *Kur'an'a Giriş*, çev. Süleyman Kalkan, Ankara Okulu Yay., Ankara 2000.

------------ : *İslami Hareketler ve Modernlik*, çev. Turan Koç, İz Yay., İstanbul 1997.

------------ : *Hazreti Muhammed'in Mekkesi*, çev. Mehmet Akif Ersin, Bilgi Vakfı Yay., Ankara 1995.

------------ : *"Batılı İlim Adamlarının Kur'an'a Yaklaşımları"*, çev. Selahattin Eroğlu, Uluslar arası Birinci İslam Araştırmaları Sempozyumu, Dokuz Eylül Ü. Yay., İzmir 1985 (31-36).

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi : *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Neşriyat, İstanbul 1982.

Yıldırım, Suat : *"Kur'an-ı Kerimde Kıssalar"*, Atatürk Ü. İslami İlimler Fak. Dergisi, 1979/3 (37-63).

ez-Zebidi, Muhibbuddin Murtada b. Muhammed : *Tacu'l-Arus min Cevahiri'l-Kamus*, Daru Libya, Bingazi, ts.

Zehebi, Muhammed Hüseyin : *et-Tefsir ve'l-Mufessirun*, Daru'l-Kalem, Beyrut 1987.

Zemahşeri, Mahmud b. Ömer : *el-Keşşaf an Hakaiki Ğavamidi't-Tenzil*, Neşru'l-Belağa, Kum 1992.

----------- : *Esasu'l-Belağa*, Daru Sadır, Beyrut 1992.

ez-Zerkani, Muhammed Abdu'l-Azim : *Menahilu'l-İrfan Fi Ulumi'l-Kur'an*, Daru'l-Kutubi'l-Ilmiyye, Beyrut 1988.

Ez-Zerkeşi, Bedruddin Muhammed b. Abdillah : *el-Burhan Fi Ulumi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut 1972.

Zeyveli, Hikmet : *"Kur'an Kıssaları"*, İslami Araştırmalar, 1996/1-4 (177-183).

Zobairi, R.H. : *"Sır Syed Ahmad Khan's Interpretatıon of Muslım Socıety and hıs Reform Movement ın the Indıan Context"*, Islamıc Culture, Vol. LVII, 1983/3 (171 – 192).

Zuhayli, Vehbe : *el-Kıssatu'l-Kur'aniyye*, Daru'l-Hayr, Beyrut 1992.

İndeks